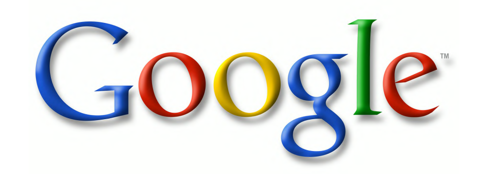
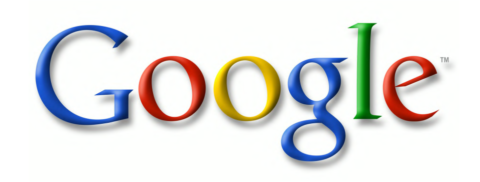
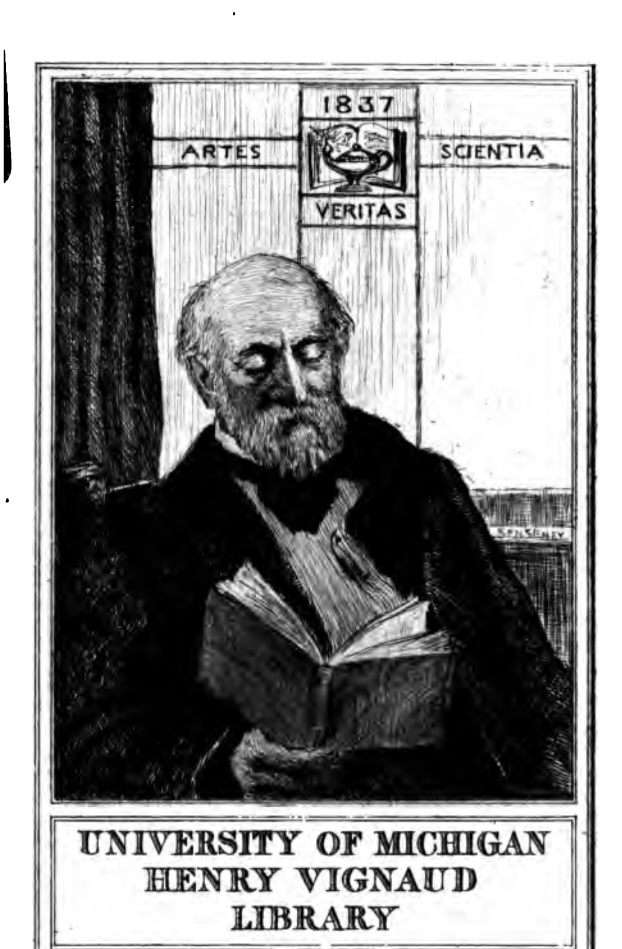





1837
ARTES
SCIENTIA
VERITAS
UNIVERSITY OF MICHIGAN
HENRY VIGNAUD
LIBRARY

ESSAIS

DE

CRITIQUE GÉNÉRALE

PARIS. — IMPRIMERIE DE E. MARTINET, RUE MIGNON, 2

ESSAIS
DE
RITIQUE GÉNÉRALE

PREMIER ESSAI

TRAITÉ
DE
LOGIQUE GÉNÉRALE
ET DE
LOGIQUE FORMELLE

SECONDE ÉDITION
REVUE ET CONSIDÉRABLEMENT AUGMENTÍ

PAR

CH. RENOUVIER

TOME TROISIÈME

PARIS
U BUREAU DE LA *CRITIQUE PHILOSOPHIQUE*
54, RUE DE SEINE, 54
1875

TRAITÉ
DE
LOGIQUE GÉNÉRALE
ET DE LOGIQUE FORMELLE

QUATRIÈME PARTIE

DE LA LIMITE EXTRÊME DE LA CONNAISSANCE

(UNE SYNTHÈSE UNIQUE ET TOTALE DES PHÉNOMÈNES EST-ELLE POSSIBLE ?)

XLI

ANTINOMIES DU SYSTÈME DES CATÉGORIES. ELLES NE RUINENT LA SCIENCE NI NE L'ACCOMPLISSENT.

Nous avons maintenant à rechercher l'usage qu'on peut faire des lois fondamentales de la connaissance pour constituer la science, si la science est possible au delà des catégories.

Le système des catégories présente, dans toutes ses parties, un caractère frappant : chacun des rap-

ports originaux dont il se compose est une synthèse de deux termes qui s'excluent, et paraît former de la sorte une *antinomie*. (*Antinomia, legum seu sententiarum contradictio.*)

Toutefois, pour qu'il y ait vraiment contradiction, il faut que les termes opposés, rapportés à un seul et même sujet, sous un seul et même rapport, donnent lieu à deux propositions contradictoires. Nos catégories sont-elles des antinomies en ce sens ?

Nous avons vu la *Relation* en général s'expliquer par la *Détermination*, et celle-ci être une synthèse de la *Distinction* et de l'*Identification :* tout rapport énoncer l'*Autre du même* ou le *Même de l'autre;*

Passant aux catégories qui définissent la relation comme fixe, ou sans supposer aucun changement, nous avons reconnu dans le *Nombre* et dans le *Tout*, l'*Un du multiple* ou le *Multiple de l'un ;* dans l'*Étendue* comme dans la *Durée*, la *Limite intervallée*, pour ainsi dire, ou l'*Intervalle limité ;* enfin, dans la *Qualité*, la *Différence du genre* ou le *Genre de la différence*.

Et de même pour les catégories des rapports instables : le *Devenir* a été défini par le *Non-rapport du rapport* ou le *Rapport du non-rapport*, la *Force* par l'*Acte de la puissance* ou la *Puis-*

sance de l'acte (synthèse de ce qui est et de ce qui peut être), la *Passion* par *l'État de la tendance* ou la *Tendance de l'état* (synthèse du moyen et de la fin). La dernière des catégories, condition à notre point de vue de toutes les autres et particulièrement des précédentes, comme indispensable à la représentation du variable dans les relations, la *Conscience* est une des plus nettement et des plus anciennement accusées d'entre ces synthèses de termes opposés. Le *matérialisme* et l'*immatérialisme* en font foi dans leur opposition, l'un de ces systèmes étant la réduction du soi au non-soi, et l'autre tout le contraire. Nous avons caractérisé comme le *Soi du non-soi* ou le *Non-soi du soi*, la représentation ramenée à la conscience.

J'ai longuement développé, dans l'analyse des catégories, le sens des termes opposés. Voici maintenant la série des propositions contradictoires qui s'ensuivraient si, les tenant séparés dans chaque groupe, nous les appliquions au terme synthétique de la catégorie dont ils dépendent, comme à un seul et même sujet :

La Relation est la diversité des deux termes, — la Relation est l'identité de deux termes ;

Le Tout est un (sans pluralité), — le Tout est multiple (sans unité) ;

L'Étendue est limite (sans espace), — l'Étendue est espace (sans limite);

La Durée est limite (sans temps), — la Durée est temps (sans limite);

L'Espèce est différence (sans genre),— l'Espèce est genre (sans différence);

Le Devenir est être (sans non-être), — le Devenir est non-être (sans être);

La Force est acte (sans puissance), — la Force est puissance (sans acte);

La Passion est état (sans tendance), — la Passion est tendance (sans état);

La Conscience est soi (sans non-soi), — la Conscience est non-soi (sans soi).

Si un tel système de propositions était avoué par la science, la science aurait son tombeau dans les catégories, et tout son pouvoir s'épuiserait à le creuser. Le principe d'identité se trouvant infirmé, l'usage de l'analyse et de la synthèse serait fictif, et toutes les conséquences obtenues seraient illusoires. Et l'on ne se sauverait pas en laissant les sources de la science dans les ténèbres de la contradiction, pour prendre un point de départ plus rapproché de l'expérience; car toute expérience a sa règle dans les rapports généraux qui forment les catégories ou qui en dépendent, et la pensée, armée de ces lois contradictoires, démontrerait à

volonté le pour et le contre de toute question proposée. La science, réduite à constater des faits particuliers, ou pour mieux dire *singuliers*, ne serait rien, hors de là, qu'un autre nom de la contradiction.

Mais ces propositions sont sophistiques, n'ont que l'apparence de propositions. En effet, la *Distinction* et l'*Identification* ne sauraient s'attribuer séparément à la *Relation*, que leur synthèse constitue : celle-ci implique les deux termes, et chacun la suppose à son tour en supposant son corrélatif et contraire. Il en est ainsi de l'*Un* et du *Multiple* dans le *Tout*, de l'*Être* et du *Non-être* dans le *Devenir*, etc.

En général, il est bien vrai que, dans toutes les catégories, l'antithèse est la négation de la thèse, et que la synthèse résulte de cette affirmation et de cette négation tour à tour niées et affirmées; mais on ne doit pas oublier que la thèse et l'antithèse n'ont de sens que l'une par l'autre et dans la synthèse qui les unit. En les attribuant l'une à l'autre, comme dans ces propositions : *Le Même est autre*, *l'Autre est le même*, on renverserait leur signification corrélative; et si on les appliquait séparément à leur commune synthèse, comme ci-dessus, *la Relation est diversité*, *la Relation est identité*, c'est la signification de cette synthèse elle-même qui se trouverait atteinte.

On voit que la constitution des catégories, loin d'être incompatible avec le principe d'identité, ne fait que le répéter et le confirmer. C'est en vertu du sens attaché aux trois termes : thèse, antithèse et synthèse, que les deux premiers ne sauraient exprimer *un seul et même rapport* dans le troisième.

Les synthèses sont les données de la science, et l'usage des éléments analytiques regarde la description, la décomposition et la recomposition de ces mêmes synthèses. Il en est d'ailleurs de la science appliquée comme de cette science abstraite et générale. Toutes les données de la représentation, de quelque nature qu'elles soient, sont synthétiques; une thèse posée quelconque est déjà une synthèse que la science entreprend de diviser, pour la reformer ensuite. La science, je l'ai dit ailleurs et développé, n'a qu'un but : c'est de composer distinctement les synthèses obscures de la connaissance.

Ainsi les antinomies du système des catégories ne ruinent point la science, ni ne l'infirment, ni même ne la bornent, si ce n'est en ce sens qu'elles en marquent l'origine. Elles sont les premières et les plus générales des lois, les rapports régulateurs universels, et ne constituent point une dérogation au principe d'identité, toujours nécessaire à la position et au jeu des relations.

Ces antinomies ne contiennent pas non plus la science, et n'en offriraient pas l'accomplissement alors même que l'analyse aurait poursuivi le développement des synthèses primitives jusqu'à ses dernières limites. En déroulant ainsi tout le contenu abstrait des catégories, œuvre difficile, sujette à beaucoup d'erreurs, et qui ne peut être le résultat que de travaux collectifs et prolongés, on n'arrivera pourtant qu'à dessiner le squelette de la représentation. Cet ensemble de formes sans vie, immobile, inapte à donner les fonctions particulières, sera le système des règles du savoir, non le tableau de l'esprit et de la nature. Toute la représentation ne consiste pas dans les rapports généraux qui la dirigent; il faut y joindre une matière, des phénomènes déterminés particulièrement, tels que les donne l'expérience, l'ensemble des relations de fait, dans leurs modes concrets, dans leurs modes variables, en un mot les rapports effectifs de nombre, étendue et durée, les espèces, les changements, les causes, les fins, les personnes, le MONDE.

C'est de ce contenu de l'expérience, de ce contenu de la représentation au moins possible, où s'étendent ses formes régulatrices, mais qu'elles ne constituent point, c'est du Monde que je dois m'occuper maintenant. Et la question est celle-ci :

la science peut-elle embrasser le Monde? Peut-elle résoudre les questions générales qu'elle se pose en lui appliquant les catégories? *Une synthèse unique et totale des phénomènes est-elle possible?*

XLII

DÉFINITION DU MONDE. — AUTRES ANTINOMIES. — LEUR RÉFUTATION. — EN QUEL SENS LA SCIENCE POURRAIT ÊTRE NIÉE.

Le Monde est la synthèse des phénomènes objets d'une expérience possible sous une conscience quelconque; j'entends possible logiquement, nonobstant l'ignorance actuelle où peuvent se trouver les consciences données, et indépendamment de leurs puissances réelles. C'est donc l'ensemble de tous les rapports composant la représentation quelconque, tant objectifs que subjectifs, et présents, ou passés, ou même futurs, sans que rien d'extérieur, d'antérieur ou de postérieur puisse en être distingué, et quelle que soit aussi la distinction des parties intrinsèquement posées.

Une conception si générale, si indéterminée, si étrange, à bien peser les termes de la définition, nous est donnée *formellement*. Mais nous devons l'examiner de plus près et la sonder, afin de sa-

voir si elle est ou non contradictoire en elle-même ou avec des lois déjà établies, et dès lors *matériellement* impossible.

En appliquant le nom de *Monde* ou Tout-Être à la plus vaste des synthèses, qui comprend et ce qu'on appelle vulgairement monde, univers, nature, et aussi ce qu'on entend diversement par un nom plus imposant, *Dieu*, je n'avance point une doctrine, et je ne veux non plus en exclure aucune. Mais je pose une définition nominale, pour laquelle un terme déjà consacré, suffisamment abstrait, fait défaut.

Puisque tout est relatif pour la science, et que les catégories sont les plus étendus, les plus universels de tous les rapports, et, en conséquence, doivent porter sur tout ce qui est sujet au savoir, essayons d'appliquer les catégories au Monde.

Le Monde peut-il être dit, quant à la catégorie de *relation* en général, une Relation? Oui, dès lors qu'il est par sa définition même une synthèse, ou que des phénomènes à la fois identifiés et diversifiés, tant entre eux que par rapport à lui, le composent. Oui, mais cette synthèse ne rentre pas dans une synthèse supérieure; cette Relation qui est le Monde embrasse tous les rapports, et, prise en sa totalité, ne se rapporte à aucun terme étranger à soi ou à ses parties; toutes les conditions

d'être y sont contenues, en sorte qu'elle est elle-même inconditionnée, non dans ce sens absolu, chimérique, qui exclurait aussi les conditions intrinsèques, mais parce que nulle détermination ne lui vient du dehors. De là une grande difficulté : l'inconditionné n'appartient point à l'expérience possible. Toute détermination s'opère en fait par distinction et identification de phénomènes, proposés relativement à d'autres phénomènes. Chacun des rapports composant le Monde peut donc bien être supposé limité, déterminé par autrui, mais non le Monde lui-même, à qui rien d'autre n'est opposable. Ainsi le Monde ne tombe pas sous les catégories, selon le mode de l'expérience possible. La loi qui le représente, autant qu'il en est une, doit être une loi singulière, entièrement à part. *L'ensemble des phénomènes objets de l'expérience possible surpasse l'expérience possible.*

Le père de la philosophie critique s'est fondé sur ce motif, quand il a rapporté la conception du monde à une faculté que, sous le nom de ***Raison***, il a voulu opposer à l'*Entendement*. L'Entendement ainsi restreint (si tant est que ce soit là le restreindre et que l'esprit ait quelque chose à faire au delà) se borne à soumettre l'expérience à la règle des catégories. Mais la Raison atteindrait

l'inconditionné. Hegel adopta plus tard cette distinction et en fit le plus grand usage, certains diraient le plus ridicule. Cet emploi des mots déjà empreint, chez Kant lui-même, de quelque idologie, a fini par être au plus haut degré sujet aux reproches que mérite la psychologie des *facultés* chez certaines écoles. On partage l'esprit entre plusieurs puissances, dont l'une se hausse au point qui surpasse les forces de l'autre, dont l'une est misérablement arrêtée à l'endroit où l'autre doit commencer à déployer ses ailes, etc.

Nous avions déjà deux acceptions considérables du mot *raison*, et considérablement différentes : la raison *rationnelle* et *raisonnante*, qui est pour moi le nom le plus convenable de l'aspect sous lequel l'intellect est propre à manier la catégorie de qualité; et la raison *raisonnable*, sens excellent aussi, qui appartient davantage à la grande langue, où il signifie raison pratique, rappelle la loi morale, et désigne l'attribut le plus caractéristique de l'idéal humain. Le vocabulaire kantien a eu le tort d'introduire une troisième acception : la raison, faculté des principes, apportant de son propre fonds des idées (*idées*, ou espèces mentales, différentes et des *formes* de la sensibilité et des *concepts* de l'entendement) et s'appliquant tout spécialement à poser la Substance ou l'Absolu

sous trois aspects, ou pour trois espèces de sujets : le psychologique (idée du sujet pensant), le cosmologique (idée de la totalité des phénomènes), le théologique (idée de l'être nécessaire). J'ai déjà traité de la substance en général et du rôle du sujet pensant pour une philosophie vraiment critique et scientifique. Les analyses suivantes porteront sur les deux autres sujets. Il s'agira de savoir si ces essences ou *noumènes*, pour l'intelligence desquelles on essaye ainsi de soumettre la raison à une sorte de transfiguration, sont de la sphère de la connaissance et présentent des hypothèses intelligibles. Mais quoi que nous devions décider à cet égard, nous pouvons dès à présent remarquer ce que cette définition a de vicieux. Non-seulement elle apporte, comme je l'ai dit, une acception nouvelle et mal rattachée aux acceptions anciennes, mais encore elle surpasse les droits d'un nomenclateur de facultés. En effet, les vocabulaires systématiques, en philophie comme ailleurs, doivent respecter certains grands usages, autant que possible. Or, passe d'imaginer certaine faculté que tous les philosophes sont loin de reconnaître. Mais donner à cette faculté nouvelle (la faculté de l'Absolu, de l'Inconditionné) un nom déjà défini, connu et employé de tous, c'est abuser, ce me semble.

Revenons à la notion du Monde. Soit que le sujet de cette idée réponde ou non à une existence déterminable et à une faculté humaine, il est toujours vrai que le concept de la totalité des phénomènes appartient à l'entendement. On pourrait nommer *loi d'universalité* cette loi nécessaire, et que pourtant les catégories n'atteignent et ne déterminent, selon notre expérience, que particulièrement, ou dans ses contenus partiels.

Il s'agit maintenant de savoir à quelles conséquences nous serons conduits, selon que nous considérerons la loi d'universalité par rapport aux catégories directement, ou d'après les suggestions de ce que nous savons de l'expérience. Suivons cette dernière marche d'abord.

Quant au Nombre, le sujet universel n'est pas un tout de phénomènes apte à être déterminé comme partie d'un tout plus vaste, à la fois multiple de ses unités intérieures, unité d'un multiple enveloppant, ainsi qu'il arrive des touts donnés à notre expérience. Quand nous cherchons à imaginer ce sujet selon la définition que j'en ai posée, nous pouvons à la vérité nous représenter des phénomènes arrêtés numériquement à une certaine limite d'accroissement, soit un nombre maximum d'êtres vivants, ou d'agglomérations stellaires, ou même d'atomes, car les très-grands

nombres ne sont pas difficiles à envisager dans l'abstrait; et il faut même dire que l'imagination, déroutée par les immensités, n'exige que plus impérieusement une détermination et un arrêt pour que nous puissions lui concevoir une application possible, au moins spéculative, à l'ensemble des existences. Mais, d'un autre côté, l'habitude de passer sans cesse empiriquement de la partie au tout, et du tout à un tout plus vaste, et de ne jamais percevoir, ni par suite imaginer réellement que des touts environnés par d'autres touts plus grands, fait que nous cédons spontanément à la grossière induction de pouvoir ajouter phénomènes à phénomènes et nombre à nombre indéfiniment, sans terme possible. Cette induction a lieu en dépit de la condition que nous savons bien être imposée à tout objet représentable, la *condition d'être conditionné*, d'être déterminé; et elle est aidée puissamment par la forme générale de l'intuition des objets dans l'Espace et le Temps, laquelle ne nous permet pas facilement d'imaginer un objet borné dont quelque autre chose d'extérieur ne pose pas les bornes.

Venons, en effet, du Nombre à l'Étendue et à la Durée. Le sujet universel ne présente pas un intervalle de lieu ni de temps, limité de manière que d'autres intervalles se placent au delà, car ces

intervalles devraient aussi lui appartenir en vertu de sa définition. Il faudrait donc qu'une représentation entière et effective qui serait obtenue de ce sujet le figurât, sous le point de vue de l'Étendue, comme n'ayant aucune position relativement à quoi que ce soit d'extérieur, et, sous le point de vue de la Durée, comme ne succédant à rien et n'admettant rien après lui. Mais comme un tel mode de représentation est étranger à notre expérience et surpasse nos forces imaginatives, nous nous livrons à la même induction désespérée que tout à l'heure, et nous supposons que, pour atteindre le sujet universel, il faudrait ajouter à toute étendue, à toute durée représentées par hypothèse, d'autres étendues et d'autres durées, et cela sans fin.

Quant à l'Espèce, le sujet universel n'est pas déterminable par genre et différence ; il n'admet ni genre qui l'enveloppe, ni différence avec rien autre que ses propres parties. Sa définition ne le définit pas spécifiquement. Dans l'impuissance de nous représenter quelque chose qui ne se distingue de rien d'extérieur, nous sommes portés à généraliser la loi de notre expérience en imaginant que, pour atteindre le sujet universel, il faudrait remonter de genre en genre par un enveloppement sans terme. Puis la décomposition des phénomènes suggère un même processus indéfini. Il

semble que nous devions descendre de différence en différence, sans arriver jamais au phénomène élémentaire qui n'aurait point d'autres phénomènes sous lui. C'est bien ainsi que se comporte notre expérience, autant que nous la pouvons pousser.

Quant au Devenir, le sujet qui embrasse tous les rapports ne peut être ni affirmé ni nié comme en rapport avec quoi que ce soit d'antérieur ou de postérieur. Nulle représentation à cet égard ne pouvant l'atteindre, nous tentons d'échapper à la difficulté en imaginant une expérience telle que nous la possédons, mais indéfiniment prolongée en double sens, de manière à parcourir une suite ascendante et une suite descendante de phénomènes, sans terme originaire ni final.

Quant à la Force, le sujet universel excluant par définition tout antécédent et tout conséquent, ne peut être l'*acte d'une puissance*, car toute puissance selon l'expérience est renfermée dans des actes antécédents. Il ne saurait non plus être effet ni cause de rien, si ce n'est de lui-même. Mais être cause de soi, se précéder et se suivre soi-même comme existence totale, le même procédant du même, sont choses que l'expérience n'avoue point. On se croit mieux autorisé par elle en donnant à la série du devenir la forme d'une

chaîne indéfinie en tous sens d'effets et de causes.

Quant à la Passion, le sujet universel n'est pas l'*état d'une tendance*, puisqu'il faudrait pour cela qu'il supposât quelque chose au delà de lui-même, ce que sa définition ne comporte point; il ne peut être fin ni moyen d'un autre que soi, et l'expérience n'admet point la procession du même vers le même. Une chaîne indéfinie en tous sens de moyens et de fins se présente encore là pour celui qui suit ou qui croit suivre en la généralisant la loi de l'expérience, et le sujet universel éprouve une dissémination sans bornes sous cette catégorie, aussi bien que sous les précédentes.

Quant à la Personnalité, enfin, et par les mêmes raisons, si le sujet universel était le *soi d'un non-soi*, ce ne serait qu'autant que l'un de ces termes exprimerait un simple redoublement du second. Mais quand bien même ce pur *soi du soi* serait conforme à l'expérience, on ne concevrait pas qu'il pût, sans autre détermination, constituer une conscience; or nous avons reconnu qu'on ne pouvait déterminer le sujet universel suivant aucune autre catégorie.

En résumé, la synthèse qui d'abord représentait le sujet universel ou Monde est supprimée par ce mode d'argumentation. Le Monde reste quelque chose d'indéterminé, et, à raison de cette indé-

termination même, nous sommes amenés à le déclarer :

Infini de pluralité, infini d'espace, infini de temps, infini de genre; en d'autres termes, sans nombre, sans étendue, sans durée, sans espèce;

Sans origine, sans cause, sans fin et sans conscience.

Et les parties de ce Monde qui, considéré tout entier, ne subit aucune de ces lois, les subissent toutes, emportées qu'elles sont d'ailleurs par un mouvement sans terme dans un espace sans bornes.

Maintenant changeons de point de vue. De cela seul que nous posons le Monde, c'est-à-dire avec les phénomènes leur synthèse totale, avec les rapports et les lois leur commune fonction, nous excluons l'infini. Il y aurait contradiction à ce que la synthèse *fût*, et ne fût pas déterminée. Ainsi :

Nul composé effectif ne se forme de composés sans fin; les phénomènes, soit actuels, soit passés, soit futurs déterminés, sont en un certain nombre, et le Monde est un tout.

Ces mêmes phénomènes, en tant que soumis à des conditions d'étendue et de durée, constituent une étendue totale finie; ils ont dans le passé et dans l'avenir (supposé prédéterminé), une durée totale finie. Le Monde est une étendue. Le Monde est une durée, si du moins on admet que des

phénomènes ne surviennent pas entièrement à nouveau; et, s'il doit en survenir, ceux-ci n'appartiennent pas actuellement au Monde.

L'échelle des genres s'arrête à une ou plusieurs espèces qui bornent tout, et n'ont d'autre genre qu'elles-mêmes ou leur somme; et l'échelle des différences s'arrête à de certains individus dans tous les genres. Le Monde est une espèce ou un ensemble déterminé d'espèces.

Les séries ascendante et descendante des changements (cette dernière pour autant que prédéterminée si elle l'est) ont un nombre fini de termes, sans quoi la synthèse qui est le Monde ne serait point donnée. L'une a donc un premier terme, et l'autre un terme dernier. Le Monde est un devenir; il a commencé et, sous la réserve déjà faite, il finira; ou, s'il renferme quelque élément qui n'ait point eu de premier commencement, cet élément doit être constitué par des rapports fixes, permanents, sans aucune sorte de répétition, ni de succession, à dater d'une certaine époque, en remontant.

Enfin, et pour les mêmes raisons, le Monde dépend d'une ou de plusieurs causes qui ne sont pas des effets, mais qui sont des actes antécédents premiers; il tend vers une ou plusieurs fins, dont les moyens acquis ou préacquis maintenant ne se

prolongent sans terme ni dans le passé ni dans l'avenir; et ces fins et ces causes sont en lui de quelque manière, car tout devenir implique force et passion dans ce qui devient; et comme tout phénomène suppose représentation, toute représentation conscience à quelque degré, le Monde aussi comprend, en une ou plusieurs consciences, ce qu'il faut pour s'étendre en somme à son contenu. La pluralité possible de la Cause, de la Fin et de la Conscience, pour constituer l'essence du Monde, n'est nullement un obstacle à la formation d'une synthèse propre à le définir.

Ces propositions sont contradictoires avec les précédentes. Ainsi, en appliquant au Monde, d'une part, l'expérience, à l'aide d'une induction tirée de la manière dont elle subit l'application des catégories; d'autre part, en développant l'idée de ce tout, directement, par rapport aux lois catégoriques, nous produisons un système d'antinomies en apparence insolubles. Les antinomies ne s'offrent plus ici comme résultant de la décomposition de synthèses préétablies dans la connaissance. Ce sont de véritables couples de propositions entre lesquelles on est tenu d'opter. Si les fondements en sont également inattaquables, le principe de contradiction périt, et avec lui la science.

Mais c'est ce qui n'est point. La loi du monde fini est étrangère à la série de l'expérience, il est vrai, mais l'expérience ne s'établit pas contradictoirement à cette loi, tant s'en faut, car c'est au moyen d'une généralisation, d'une induction qui peut n'être pas légitime, que nous nous portons à supposer que l'application des catégories aux phénomènes offrirait une série de termes tous également contenants et contenus sans fin, au lieu de se limiter en un tout qui n'est pas unité composante, en une étendue que rien n'enveloppe, en une durée que rien ne précède, etc., etc. Cette dernière hypothèse surpasse tous nos moyens de connaissance, mais n'est point contradictoire. Au lieu de cela, la loi du monde infini, que l'expérience semble suggérer, ne se laisse pas davantage atteindre par l'expérience, mais s'établit en contradiction positive avec la conception du tout. Le théâtre de l'expérience est le contenu du Monde, et le Monde la surpasse. L'expérience possible a le Monde pour borne, et il serait contradictoire qu'elle l'enveloppât; mais il n'est pas contradictoire que, au terme de l'expérience possible, quelque chose, une donnée première, une synthèse totale, soient : la nature de l'expérience est de se poser dans un milieu qui semble indéfini, et sous des lois préexistantes; est-il permis pour cela de prétendre

que cet indéfini comme tel est une donnée réelle? Cet indéterminé serait donc un déterminé, ce déterminé serait un indéterminé! Ce qu'on appelle infini n'est effectivement pas autre chose, et la contradiction est là, non ailleurs.

En un mot, l'expérience ne prouve pas que rien n'est possible en dehors de l'expérience, ou pour borner la sphère de l'expérience possible. Au contraire, la conception du tout périt et les phénomènes flottent sans fondement, si l'infini, dont le vrai nom est contradiction, s'établit dans la science.

La plus grave difficulté qui pût nous arrêter, ou plutôt celle qui eût à la fois détruit nos espérances et renversé cela même qui nous semblait acquis, est levée. Pour l'application des catégories au Monde, il n'existe pas de véritables antinomies. Mais de ce que nous échappons ainsi à une constitution de la science qu'on pourrait appeler absurde, il ne s'ensuit pas que nous tenions la science, la science absolue.

Pour que vraiment la science fût accessible en ce sens, il faudrait que la synthèse unique et totale se conçût atteinte et possédée, en espérance du moins, si bien que l'analyse eût pour mission de déduire de cette fonction de tous les rapports un développement adéquat à son contenu.

Mais contre cette seule manière d'être donnée, la science en a deux de ne l'être pas. L'une aurait été la science impossible, parce que contradictoire; l'autre est la science impossible, parce que bornée.

Il s'agit de savoir si, en évitant le premier écueil, nous ne tombons pas sur le second. C'est ce que nous permettra de mieux reconnaître, après la revue sommaire que nous venons de passer, une étude expresse et approfondie des conditions d'une synthèse totale selon chacune des catégories, Nombre, Position, Succession, Qualité, Devenir, Causalité, Finalité, Personnalité. Nous savons déjà que la synthèse cherchée est étrangère à la loi de l'expérience, mais que cependant celle-ci n'en démontre pas l'impossibilité; nous aurons donc à vérifier ce premier résultat d'une rapide analyse, et à nous demander si le Monde n'est pas situé pour nous au delà de la *science possible*, aussi bien que de l'*expérience possible*.

Observations et développements.

Réfutation des antinomies kantiennes.

Kant admet quatre *Idées cosmologiques* correspondantes à ses quatre catégories. Parmi les subdivisions de celles-ci, il prend pour matière à antinomies celles qui présentent une *synthèse de diversit* développable en *série* (infinie); de

sorte que le thème de l'argumentation est essentiellement le même pour les quatre cas. Mais il ne se demande point s'il n'y aurait pas à signaler une antinomie très-générale qui, admise, amène avec soi toutes les autres, et rejetée les supprime, celle-ci par exemple : Tout phénomène est inhérent à quelque chose en soi, et toutes les catégories supposent l'Absolu et la Substance : c'est la thèse, d'où se déduisent à volonté l'infinité ou le nombre fini des phénomènes donnés (antinomies ordinaires). Et voici maintenant l'antithèse : Tout phénomène est relatif à d'autres relatifs; et toute série de rapports donnés se termine dans la représentation, quelle qu'elle soit, sans qu'il existe aucune chose en soi pour la connaissance. Cette dernière proposition, si elle est admise, à l'exclusion de la précédente, comporte la réfutation des antinomies.

Je commencerai par exposer brièvement, mais avec toute la correction et la fidélité possibles, le système fameux où s'arrête la critique de Kant. Ensuite, je montrerai que, devant une critique plus radicale, il s'évanouit.

I. **QUANTITÉ**. — « Intégralité absolue de la *composition* de la totalité donnée de tous les phénomènes. »

Thèse. — « Le Monde a un commencement dans le Temps; il est borné dans l'Espace. » La preuve se tire *per absurdum* de la contradiction qu'il y aurait à supposer une série *infinie* et cependant donnée : donnée, c'est-à-dire, quant au temps, écoulée, et quant à l'espace, nombrable.

Antithèse. — « Le Monde n'a ni commencement ni

borne ; il est infini quant au Temps et à l'Espace. » La preuve se tire de la considération d'un *Temps vide* et d'un *Espace vide* qui envelopperaient le Temps et l'Espace du Monde s'ils n'étaient infinis : or, un Temps vide ne renferme pas plutôt la condition de commencement d'être que celle de non-existence ; et le Monde ne peut être limité par un Espace vide, car alors il serait limité par rien.

Remarque : J'admets la thèse, en vertu du principe de contradiction ; je repousse l'antithèse, parce que je ne suis point obligé de reconnaître un rapport du Monde à un espace hors de lui et à un temps avant lui, l'espace et le temps ne se comprenant clairement que comme rapports dans le Monde.

II. **QUALITÉ.** — « Intégralité absolue de la *division* d'un tout donné dans le phénomène. »

Thèse. — « Toute substance composée dans le Monde se forme de parties simples, et nulle part il n'existe rien que le simple et le composé du simple. » Preuve par la disparition de l'idée même du composé avec l'idée du simple ; si le composé devait persister toujours pour la pensée, le composé ne serait donc pas formé de substances, la composition n'étant pour celles-ci qu'une relation accidentelle.

Antithèse. — « Aucune chose composée dans le Monde ne se forme de parties simples, et nulle part il n'existe en lui rien de simple. » Preuve par le rapport constant de la composition des substances à celle de l'Espace, qui se divise sans jamais conduire à des parties simples : les sim-

ples qu'on obtiendrait par décomposition occuperaient des espaces divisibles et par conséquent seraient composés, et le seraient de substances, rien ne pouvant être sans substance. Ensuite s'il peut exister quelque chose de simple absolument, ce quelque chose n'est pas dans le Monde, comme objet d'une expérience possible.

REMARQUE. — La thèse et l'antithèse sont aussi mal envisagées l'une que l'autre, en ce qu'elles supposent la substance, c'est-à-dire la chose indépendante de toute relation à quelque autre chose, tandis qu'il n'est donné dans la représentation que des rapports. Si la thèse portait que toute régression, comme toute progression de composition, en un sujet donné, doit aboutir à un dernier terme, sous une catégorie déterminée quelconque, aboutir par conséquent à un terme simple, la thèse serait vraie; et l'antithèse serait fausse. Mais ce simple est relatif, et n'est point concevable à part du composé où il entre, et qui sert à le définir. Il n'y a pas plus de termes sans rapports que de rapports sans termes. En ce sens, l'existence du composé implique celle du simple, et réciproquement, et il n'y a point de simple absolu et substantiel, comme dans la thèse de Kant.

Pour ce qui est de la composition dans l'Espace, il faut se rappeler qu'on rejette l'Infini, que la division sans terme n'est qu'une puissance arbitraire de la représentation, et enfin que l'Espace n'est point une chose en soi.

III. RELATION. — « Intégralité absolue de l'*origine* d'un phénomène en général. »

Thèse. — « La production des causes, d'après les lois de la nature, n'est pas telle que nous puissions dériver d'elle seule tous les phénomènes du Monde ; il est nécessaire d'admettre encore une production des causes par liberté pour l'explication de ces phénomènes. » Preuve par l'impossibilité qu'une série intégrale des phénomènes soit donnée si on ne suppose au commencement une spontanéité absolue. On ne peut donc pas dire avec une généralité sans limites que toute causalité n'est possible que d'après les lois physiques.

Antithèse. — « Il n'y a pas de liberté, mais tout dans le Monde arrive suivant les lois de la nature. » Preuve par l'impossibilité d'une faculté de commencer absolument un état : la spontanéité implique une détermination de soi-même, et cette détermination un rapport au passé, et ce rapport une loi de causalité, sans quoi nulle expérience n'est possible.

REMARQUE. — La thèse est vraie, puisque le procès à l'infini est contradictoire ; mais on n'est point autorisé jusqu'à nouvel ordre à entendre le mot *liberté* dans un sens autre que celui de premier commencement ou état sans précédents. L'antithèse n'est pas prouvée, attendu qu'on invoque l'expérience pour juger une question qui de sa nature est posée hors de toute expérience.

IV. **MODALITÉ.** — « Intégralité absolue de la *dépendance* de l'*existence* du variable dans le phénomène. »

Thèse. — « Au Monde sensible se rapporte quelque

chose qui, comme certaine partie de ce Monde, ou comme certaine cause, est d'une nature absolument nécessaire. » Preuve tirée de la série du Temps, qui implique pour nous la série des changements, lesquels ont tous successivement leurs conditions et réclament finalement l'existence d'un Inconditionné absolu ou absolument Nécessaire qui se rapporte au Monde sensible. Si cet être était situé hors du Temps et des phénomènes, il ne saurait commencer la série des changements; ou s'il la commençait, en cela il appartiendrait au Temps et aux phénomènes, attendu que tout commencement suppose un temps où ce qui commence n'était pas, mais où était la condition suprême de ce commencement. Maintenant cet Inconditionné ou Nécessaire est donc la série cosmique ou une de ses parties.

Antithèse. — « Il n'existe nulle part de nature absolument nécessaire, ni dans le Monde, ni hors du Monde, qui en soit la cause; » 1° *dans le Monde :* il faudrait que le commencement de la série des changements fût absolument nécessaire, c'est-à-dire sans cause, ce qui est contraire à la loi de causalité; ou que la série n'eût pas de commencement, et qu'alors elle fût nécessaire et inconditionnée dans le tout, tandis qu'elle serait contingente et conditionnée dans toutes ses parties, ce qui est contradictoire; 2° *hors du Monde :* par son action première, la cause se placerait dans le Temps et paraîtrait comme premier terme de la série des causes et des phénomènes, et par conséquent dans le Monde, ce qui contredit l'hypothèse.

REMARQUE. — Cette antinomie est obscure et, autant que je la comprends, attaquable sur tous les points. *Inconditionné* et *Nécessaire* ne sont point synonymes, car le Conditionné peut bien être nécessaire ; l'*absolument Nécessaire* peut aussi être conditionné en soi et par rapport à ses développements ; l'*Inconditionné absolu* ne représente rien et n'a aucune espèce de sens. Au demeurant, la thèse est vraie, mais seulement tout autant qu'on en réduit la signification à celle de la troisième antinomie, relative à un premier commencement. L'antithèse est fausse, au même point de vue, en ce qu'elle étend les lois données de l'expérience à cela qui, par hypothèse, commence l'expérience et rend ses lois possibles. Kant ne paraît pas avoir suffisamment distingué entre les diverses hypothèses qui prétendent à l'explication du monde.

Toutes ces antinomies roulent sur l'opposition fondamentale de l'Absolu et du Relatif, de l'Inconditionné et du Conditionné. Il suffit donc pour les résoudre de constater que l'Absolu n'appartient pas à la représentation, ou du moins ne s'y trouve que comme négation pure et qui n'établit rien. Avec l'Absolu disparaissent l'Infini et la Substance, autres noms de la même chimère. On reconnaît alors que des deux propositions antinomiques, convenablement énoncées, l'une se prouve par le principe de contradiction et est vraie, l'autre prétend se prouver par les lois de l'expérience étendues au delà de l'expérience possible, et est fausse. L'argumen-

tation de Kant met en balance une proposition *contradictoire* avec une proposition simplement *incompréhensible*, et dont la contradictoire est contradictoire en soi.

Ainsi, la question des limites de temps et d'espace du Monde est résolue, dès que l'on se refuse à appliquer la durée et l'étendue effectives, autrement que comme rapports intérieurs des phénomènes donnés : il n'y a point alors absurdité, mais bien nécessité logique à affirmer que la somme de ces rapports est donnée et déterminée avec eux.

La question de la composition est au fond la même que la précédente. Seulement on passe du *sens progressif* au *sens régressif* de la sommation. Or, la division des phénomènes est indéfinie dans la représentation en puissance, limitée dans toute représentation de fait. Que cette division porte sur autre chose que des rapports, s'applique à ce qui n'est point phénomène, c'est d'ailleurs ce qu'il est impossible de concevoir.

La question du premier commencement est résolue avec celle de la limite de temps, et par l'exclusion de l'Infini. Il faut la poser d'abord sur le Devenir et non sur la Causalité. On voit ensuite aisément que la cause étant un rapport de deux termes successifs, il y a contradiction à demander la cause du terme qui n'a point de précédents.

La question du terme nécessaire n'existe pas même, après ce qui précède. D'un premier terme qui est ou a été, dire qu'il est ou fut nécessaire, ce n'est rien de plus que répéter en appuyant qu'il est ou a été ; car on n'a ni une cause à

invoquer ni une condition extérieure à fixer pour la détermination de son existence. Mais une fonction logique de la représentation le pose, quel qu'il soit ou qu'il ait été.

Nous devons nous rappeler maintenant que le système des antinomies de Kant, tout réglé qu'il est par sa méthode, n'a d'autre objet que de nous montrer le dogmatisme *transcendant* aux prises avec lui-même. Ce n'est pas Kant qui parle dans la thèse ou l'antithèse, c'est la raison pure de vingt-quatre siècles de philosophie. Que dit à son tour la raison critique sous forme d'idéalisme *transcendantal?* Le voici :

« Les deux partis se disputent pour rien. Une certaine apparence transcendantale leur a figuré une réalité où il n'y en a aucune... L'opposition est purement dialectique. Comme le Monde n'existe point du tout en soi, alors il n'existe ni comme un *tout infini en soi*, ni comme un *tout fini en soi*... On a appliqué l'idée de la totalité absolue, qui ne vaut que comme une condition des choses en elles-mêmes, à des phénomènes qui n'existent absolument que dans la représentation... Cette antinomie peut servir à démontrer l'idéalité transcendantale des phénomènes par le dilemme suivant : Si le Monde est un tout existant en soi, il est ou fini ou infini ; or il n'est ni fini (*thèse*), ni infini (*antithèse*) ; donc le Monde ou ensemble des phénomènes n'existe pas en soi. »

Telle est la conclusion de Kant. En quoi l'idéalisme transcendantal diffère-t-il de l'autre idéalisme ? Il serait difficile de le dire, et des gens très-clairvoyants ne l'ont pas vu.

Examinons cependant cette étrange solution, étrange surtout dans la bouche de celui qui va donner tout à l'heure l'appui de la *raison pratique* à des entités qu'on a peine à distinguer de celles qu'il vient de pulvériser au nom de la *raison théorétique*, et qui ne sont pour lui que des apparences contradictoires.

Le Monde n'existe point du tout en soi, dit-il. Il est vrai que nous ne connaissons rien en soi, que rien n'est *en soi* de ce qui est *dans la représentation;* mais alors c'est précisément sur la représentation que nous avons à prononcer; c'est sur le Monde tel qu'il est dans la représentation, et sur les questions qui s'y rattachent, et qui sont en elle aussi, que nous devons porter un jugement. Procéder autrement, c'est au contraire admettre la chimère d'une chose en soi, laquelle n'aurait nul rapport au Monde, notre objet, et ne voir en celui-ci que matière à illusions. Or, tel est bien le caractère de l'idéalisme. Une *chose en soi*, affirmée ou niée, et dont on ne peut rien dire quand on ne la nie pas, ne change rien à ce résultat : le véritable réaliste, en parlant du Monde objectif, parle du seul monde qu'il connaisse et qui le touche; mais l'idéaliste distingue entre la réalité subjective et l'apparence objective de ce Monde; il nie la première, ou la cherche hors de la représentation et naturellement ne la trouve pas (1).

(1) Je dois rappeler que le sens des mots *objectif* et *subjectif* diffère pour moi de celui qu'on leur attache ordinairement depuis Kant. Voyez ci-dessus, t. I, p. 17.

« Le Monde n'existe ni comme un tout infini en soi, ni comme un tout fini en soi. » La question est de savoir s'il peut être admis pour la représentation, c'est-à-dire sous les conditions de toute représentation possible, comme un *tout infini* ou comme un *tout fini*. « On applique l'idée de la totalité absolue, qui ne vaut que comme une condition des choses en elles-mêmes, à des phénomènes qui n'existent absolument que dans la représentation. » Mais cette idée de totalité, si elle ne s'applique pas dans la représentation, qu'est-elle et d'où vient-elle ? Et comment savons-nous qu'elle vaut comme une condition de ces choses en elles-mêmes dont il est impossible de rien savoir ? Cette idée est dans la représentation, tout comme celle du Monde auquel elle s'applique. Et si elle y est en contradiction avec d'autres qu'il ne nous plaît pas d'abandonner, serons-nous bien avancés parce que nous dirons que la contradiction porte sur le Monde de la représentation, à la vérité nécessaire et unique pour nous, non sur le Monde en soi qui répugne à toute attribution et à la connaissance quelconque ?

Je crois avoir démontré que l'intégralité du Monde n'implique pas contradiction, et que toutes les fonctions logiques sont d'accord quand on les dirige avec exactitude et rigueur, sans s'arrêter aux idoles métaphysiques et aux divisions de l'ancienne psychologie.

La conclusion de Kant doit se corriger ainsi :

Du Monde en soi, qui ne serait point ou n'aurait point été soumis à quelque représentation, il n'y a rien à dire ;

or le Monde qui est ou fut donné par des rapports, dans la représentation quelconque, n'est pas un tout infini, parce qu'il y a contradiction à ce qu'un infini soit donné, et forme un tout; ce Monde est donc un tout fini; et, en soutenant le contraire, on applique aux phénomènes, comme donnés, l'idée d'une multiplication indéfinie, qui ne vaut que comme condition des phénomènes possibles, posés tels et comme enveloppés dans la forme générale de la représentation actuelle.

Deux philosophes se sont particulièrement attachés à réformer ou à compléter la série des antinomies kantiennes : Hegel et Herbart. Le premier les a fondues dans le vaste organisme de sa *Logique*, où elles sont défigurées plutôt que résolues : car il ne faut pas confondre une synthèse de deux termes opposés avec le système de deux propositions contradictoires. La *synthèse du fini et de l'infini* d'Hegel, peu intelligible en elle-même, n'est nullement propre à faire disparaître ces sortes de propositions. Herbart, au contraire, a développé les antinomies dans le vrai sens et avec une grande lucidité; peu s'en faut qu'il n'en aperçoive la solution générale, mais enfin la force de l'exemple et des traditions l'arrête court, et il rétablit péniblement la chimère des philosophes, le foyer de toutes les contradictions, la Substance, une, simple et absolue.

Kant n'a point eu de successeurs. En accordant une attention toute spéciale à son système d'antinomies qui est le

premier de tous et le plus connu, encore debout, non admis mais non réfuté, si ce n'est peut-être par des dialecticiens inconséquents, j'ai payé ma dette à l'initiateur de la philosophie critique, et saisi l'occasion d'exposer une fois de plus, sur un grand exemple, la seule méthode exacte et rationnelle qu'il me soit donné de comprendre.

Les chapitres suivants me fourniront des occasions de remarques utiles sur la manière dont quelques autres philosophes ont compris ce problème des antinomies, qui est encore aujourd'hui ce qu'il était déjà dans le temps de Zénon d'Élée, la pierre de touche des doctrines.

XLIII

QUESTION DE LA SYNTHÈSE TOTALE EU ÉGARD AU NOMBRE DES PHÉNOMÈNES.

La pluralité des phénomènes n'est pas seulement un fait d'expérience, car il n'est point de représentation qui n'implique quelque multiplicité et ne se soumette à la catégorie du nombre. Si nous suivions l'exemple de ces métaphysiciens mystiques pour lesquels le Monde, ou l'Être, comme ils le nommaient, était l'unité simple, absolue, nous devrions traiter de *pure apparence* cette multiplicité que toute représentation suppose, et chercher la *réalité vraie* hors de la représentation et de ses lois, ce qui n'a pas de sens.

La pluralité infinie, sans unité et sans tout, préconisée par d'autres philosophes, est une conception qui ne se soutient pas mieux devant la logique. L'*Un* et le *Plusieurs* sont des termes corrélatifs qui ne se définissent dans la représentation que l'un par l'autre, et n'ont de réalité que par la loi du *Tout* qui les réunit. Le *Multiple*, en effet, n'est rien sans l'*Un*, son élément composant, et l'*Un* ne s'entend que par rapport au *Multiple* que sa répétition constitue, car autrement l'*Un* ne pourrait intelligiblement s'appeler *un*, ni le *Multiple multiple;* or si tous deux sont donnés, le *Tout* est donné en eux et par eux.

Si nous voulons parler du Monde, il faut que nous en supposions possible une représentation quelconque, et par conséquent que nous le considérions comme une certaine *Unité-multiple*, un *Tout*, une *Fonction*. Hors de là, c'est hors de la représentation que nous nous trouverions, autant dire, dans le vide de la pensée, soutenus par des mots sans définition, aidés de signes sans signification.

Le Monde est donc sujet de la catégorie du nombre.

La totalité du Monde, c'est-à-dire le nombre et le tout des phénomènes donnés, sont déterminés, car il n'est pas possible de se représenter des phé-

nomènes donnés dont l'ensemble ne soit pas donné. Tout ce qui est distinctement, soit actuellement, soit *comme* actuellement, j'entends à titre de passé, de présent, ou de préexistant, est nombre. Tout nombre est tel, et non autre. Un nombre plus grand que tout nombre assignable n'est pas un nombre. Un nombre qui n'est pas un nombre est une contradiction.

Tout nombre déterminé par l'expérience, dans les phénomènes, laisse d'autres phénomènes en dehors de son tout, de sorte que sa détermination est double : interne par rapport aux unités quelconques dont ce nombre se compose, externe par rapport à celles qu'il n'embrasse pas et qui forment d'autres nombres. Ainsi, tout nombre est enveloppé par un plus grand. Mais la première détermination est seule nécessaire à l'application intrinsèque de la catégorie de nombre aux phénomènes; l'autre qui paraît dans l'usage expérimental de cette catégorie peut manquer, quand il s'agit du Monde, sans qu'aucune contradiction s'ensuive. Il est vrai que, d'une manière abstraite, nous pouvons toujours nous représenter un nombre plus grand d'une unité que tel nombre assigné quel qu'il soit, mais cette possibilité indéfinie ne prouve point qu'il n'existe pas de limite à l'ordre numérique des phénomènes. La loi générale de la représen-

tation quant au nombre entraîne la série illimitée de la sommation, mais cette série n'est pas pour cela donnée effectivement dans les phénomènes, et, au contraire, elle ne saurait l'être sans contradiction. Enfin rien ne s'oppose à ce que le nombre des phénomènes soit tel nombre, ni plus grand ni plus petit, et qu'en fait l'expérience possible soit bornée, alors que la loi qui lui sert de règle ne lui fixe pourtant pas de borne.

Rien ne s'oppose à ce que la limite soit; bien plus, le principe de contradiction exige qu'elle soit. Mais qui nous la donnera? Nous venons de voir que la loi générale de la représentation quant au Nombre ne la renferme point. Elle n'est donc pas assignable aprioriquement : où la chercher, en effet, si ce n'est dans la considération abstraite du Monde par rapport aux catégories? et nous verrons que l'Étendue, la Durée, l'Espèce, le Devenir, etc., ne nous la révèlent pas mieux que ne fait le Nombre pris en lui-même. Ensuite, pour qu'elle fût assignable apostérioriquement, n'importe de quelle manière, il faudrait, l'expérience ne pouvant l'atteindre, qu'elle dépendît de quelque loi supérieure dont l'analyse la détacherait. Or, une telle loi se trouve ici visiblement exclue, ou du moins nous ne possédons aucune sorte d'idée de ce en quoi elle pourrait consister. Donc enfin la

synthèse numérique des phénomènes est inaccessible autant que certaine ; nous l'affirmons et nous l'ignorons ; la science l'atteint et ne la saisit pas : à peine a-t-elle fait cet effort qu'elle retombe dans le champ de l'expérience réglé par les catégories.

En attribuant un nombre et un tout aux phénomènes, nombre et tout pour jamais soustraits à nos recherches, nous n'avons pas à répondre à la question suivante : Pourquoi, comment le nombre des phénomènes est-il ce qu'il est ? Pourquoi, comment n'est-il pas moindre d'une unité, ou plus grand ? Qu'il réponde celui qui, divisant les phénomènes selon toutes les catégories et conformément à l'expérience, en la dépassant, saura découvrir les unités véritables et déterminer leurs places et l'ordre de leur composition. Celui-là peut espérer de trouver la raison du nombre dans le nombre lui-même ; j'entends la raison intrinsèque, la raison de fait, car toute raison extérieure en exigerait une à son tour, et celle-ci une autre, et ainsi de suite sans fin, ce qui est contradictoire avec la définition du Monde.

La question *Pourquoi ce nombre ?* est du même ordre que la question *Pourquoi des phénomènes, pourquoi le monde ?* Il y a contradiction à demander la raison de ce qui est premier, et contradiction à ne rien supposer de premier.

Observations et développements.

On a bien des fois discuté en philosophie la question des conditions d'existence du Monde quant à l'Espace et au Temps, mais on s'est plus rarement occupé de la question de la fonction numérique en général et en abstrait. Ce dernier problème est cependant la racine de l'autre. Si l'on s'était demandé comment il est possible que le Monde contienne des êtres ou essences d'une certaine définition, peu importe laquelle, et ne les contienne pourtant pas en nombre déterminé (c'est ce que croient ou ont cru la plupart des penseurs), il aurait été difficile qu'on ne s'avouât pas ou que le Monde est quelque chose d'indéterminé, sous la plus élémentaire des catégories, proposition choquante, et qui aurait difficilement des adhérents sous cette forme; ou que la manière dont on conçoit le monde implique une contradiction formelle. Mais on a pris l'habitude de condenser un nuage autour de ce que j'appellerai la position mathématique du premier des problèmes cosmologiques. De là vient que les mêmes géomètres trouveront chose toute simple de croire l'*univers infini*, qui, sur leur propre terrain, n'hésitent pas à traiter le *nombre infini réel* de notion absurde et qui se détruit elle-même. Il est cependant impossible de voir où est la différence, et de voir qu'il puisse y en avoir une. Un philosophe, un logicien, comme Hamilton, reconnaîtra que le relatif seul est intelligible et que le *quantum* infini est contradictoire; il ne voudra pas moins allier la doctrine kan-

tienne de l'espace avec l'opinion vulgaire de l'espace en soi, ce qui revient à mettre en avant un *quantum* infini et un absolu inintelligible. Un autre logicien, Stuart Mill, soutiendra que l'idée de *quelque chose d'infini* est une idée positive, au moins en partie, et que « la conception de l'infini comme ce qui est plus grand que toute quantité donnée est une conception que nous possédons tous, aussi naturelle, aussi bonne et aussi positive qu'on peut le souhaiter » (*Examen de Hamilton*, p. 57 de la traduction de M. Cazelles), sans songer que *ce qui est plus grand que toute quantité donnée* doit être ou une quantité donnée, ou une quantité non donnée, ou quelque chose autre qu'une quantité. Or, le premier cas est impossible, car on peut toujours imaginer une quantité plus grande qu'une quantité donnée ; et je ne suppose pas qu'on voulût appeler infinie une quantité donnée, telle qu'on pourrait en imaginer une plus grande. Le second cas exclut l'infini, en tant que grandeur réalisée ; et le troisième cas le dépouille de toute détermination quelconque en tant que grandeur. Ainsi le concept reste vide de tout son contenu. Nous verrons enfin M. Herbert Spencer se servir de la contradiction interne de certaines idées pour conclure à sa thèse de l'*inconnaissable*, puis, de même que Hamilton, ramener les idées contradictoires et les faire entrer dans une conception soi-disant réaliste de l'univers.

XLIV

QUESTION DE LA SYNTHÈSE TOTALE EU ÉGARD A L'ÉTENDUE DES PHÉNOMÈNES.

L'Étendue n'est pas moins essentielle aux relations du Monde que le Nombre : il n'est pas un phénomène dont nous soyons dispensés de localiser la représentation, non comme occupant toujours quelque étendue où ses parties propres soient situées, mais au moins comme inséparable de certaines autres pour lesquelles des rapports de position sont donnés. Ainsi le Monde, quant à ses phénomènes composants, est sujet de la catégorie d'étendue.

Cette catégorie détermine le Monde comme tout autre objet qu'elle s'assujettit. Quand nous avons considéré des phénomènes simplement sommés, nous avons reconnu qu'ils formaient un nombre, parce que nous ne pouvions sans contradiction nous représenter de sommation actuelle que déterminée, c'est-à-dire numérique. Or, la sommation suivant une loi d'étendue ne diffère pas en cela d'une sommation simple : les rapports de position des phénomènes donnent des étendues mesurables dont le nombre est déterminé par celui

des phénomènes mêmes soumis à cette loi, et toutes ces étendues réunies composent une étendue totale qui est celle du Monde.

En effet, si tous les phénomènes de l'expérience possible, dans l'Espace, sont liés par des rapports actuels et positifs d'étendue, il faut que le Monde ait aussi une étendue que ces mêmes rapports déterminent par la simple loi de la sommation. Au contraire, vouloir que les phénomènes ne fussent pas tous liés de la sorte, ce serait admettre dans le Monde plusieurs mondes qui n'auraient pas entre eux de relation de position : hypothèse qu'on ne peut se représenter.

Une autre sorte de détermination, qui appartient à tous les phénomènes de l'expérience, quant à l'Étendue, nous fait défaut dès que nous parlons du Monde : il ne nous est pas permis de poser l'étendue de ce dernier comme limitée par une étendue plus vaste. Mais il n'y a point contradiction à ce qu'une loi générale de la représentation dépasse les phénomènes effectifs. Distinguons entre les phénomènes qui sont et les phénomènes logiquement possibles : les premiers sont épuisés pour nous, de cela seul que nous considérons le nombre total des phénomènes; poser les autres, ce n'est rien faire de plus que poser la représentation en général. Cet Espace où la représentation en géné-

ral est donnée n'est que la loi générale de l'Espace.

Ici l'on a coutume d'insister. On dit, on répète qu'au delà de toute étendue une autre étendue nous est représentée inévitablement, et que toute étendue, c'est-à-dire limitée, suppose une étendue enveloppante qui la limite.

C'est ce qui est inévitable, en effet, mais c'est ce qui s'explique. Ne faut-il pas que la représentation d'une loi embrasse tous les phénomènes subordonnés? La représentation d'une *étendue en général* est la loi d'un ordre de représentations, comme l'est aussi, sous une forme encore plus abstraite, celle de la *grandeur en général*, liée à celle de l'étendue. Sachons renoncer à ériger ces lois en *choses en soi;* tout s'éclaircira si nous les traitons, selon notre méthode, en fonctions régulatrices des représentations que donne l'expérience, toutes et toujours relatives les unes aux autres. Ceci posé, que devrons-nous entendre par une *étendue enveloppante?* L'une de ces deux choses : ou une *étendue plus grande qu'une autre*, toutes deux étant données, et alors notre hypothèse nous interdit de poser une étendue qui enveloppe celle du Monde; ou une *étendue indéterminée*, mais celle-ci n'est qu'un déguisement de la représentation générale d'étendue.

Et pourtant l'objection porterait encore, si l'étendue déterminée que nous attribuons au Monde était proprement une *étendue bornée*, puisque tout limité suppose un limitant. Mais n'oublions pas que la détermination dont il s'agit est intérieure ou, pour forger ici des mots scolastiques, *a parte intus*, tandis que la détermination externe, *a parte foris*, qui seule justifierait la dénomination d'étendue bornée, est précisément celle que nous repoussons.

D'ailleurs il est facile de s'assurer de ce résultat en recourant à l'idée de mesure. Le Monde n'est point mesurable à l'aide d'une unité donnée hors de lui, hors des phénomènes qu'il enveloppe : en ce sens il n'est donc pas borné; mais une étendue empruntée aux rapports de ses phénomènes intérieurs peut le mesurer : le mètre, par exemple, ou toute autre unité prise dans la nature; et il est déterminé en ce sens. Il est déterminé, et toutefois nous le rendrions indéfiniment grand ou petit (si nous pouvions nous proposer effectivement d'opérer cette mesure) selon qu'à volonté nous choisirions pour unité telle étendue ou telle autre parmi celles que l'expérience pourrait nous soumettre ou l'imagination nous suggérer. La difficulté paraîtrait bien faible si l'on pouvait ne pas oublier toujours que la grandeur est un rapport,

et qu'il n'existe, absolument parlant, rien de grand ou de petit, de peu ni de très-étendu.

L'obstacle véritable est tout autre, et la science n'y peut passer outre. Je veux parler de l'inaccessibilité de la mesure du Monde à nos spéculations, et de l'impossibilité de rendre raison de la fonction universelle sous le rapport de l'Étendue. La mesure du Monde n'est point donnée aprioriquement, puisque les lois générales de la représentation de l'Étendue et du Nombre ne la renferment point; et nous verrons que les autres catégories ne nous instruisent pas davantage. Tout ce que nous savons, c'est *qu'elle est*, parce que, ici comme ailleurs, à des rapports posés nous ne pouvons sans contradiction refuser l'*être ensemble* ou le rapport total; mais *ce qu'elle est*, nous l'ignorons. Apostérioriquement, ensuite, une déduction quelconque de cette mesure impliquerait l'existence d'une loi supérieure à la loi des lois, ce qui est absurde; et nous savons d'ailleurs combien elle est inaccessible à toute expérience.

Et maintenant, comment se proposerait-on d'assigner la raison d'une fonction à la fois inconnue et première, c'est-à-dire, d'une part, inabordable, de l'autre, antérieure et supérieure à toute raison? A celui qui pose un Monde fini quant à l'Étendue, et composé d'un nombre déterminé de mètres cubes

par exemple, on adresse l'objection : *Pourquoi pas un mètre de plus, pourquoi pas un mètre de moins?* Sans doute elle est valable, et je demeure sans réponse, alors que je suis tenu d'en faire une, si je prétends connaître le Monde, en posséder le *comment*. Mais dès que j'admets le Monde fini pour obéir aux lois de la représentation, et éviter une contradiction manifeste; dès que je reconnais que la relation suprême et totale est située hors du domaine de la connaissance, le cas est tout contraire : l'absurdité ne consiste plus à manquer de réponse, elle consisterait à croire n'en pas manquer.

En un mot, je ne suis pas plus obligé de savoir pourquoi le Monde a telle étendue, que j'ignore, et pourquoi les phénomènes soutiennent tels rapports de position, et non d'autres qui seraient tous à la fois multiples ou sous-multiples des premiers, avec un même facteur, que de savoir *pourquoi ces phénomènes sont*, ou, en général *pourquoi des phénomènes*. Au-dessus de la connaissance est la donnée première de la connaissance, que la connaissance est obligée de supposer sans pouvoir l'embrasser ni la déterminer.

Observations et développements.

Une forme intéressante et trop peu vulgarisée du principe

de la relativité universelle est dans la supposition suivante. Imaginons, sans rien modifier d'ailleurs des lois mécaniques du système du Monde, que toutes les dimensions et distances des parties de ce tout viennent à varier ensemble et suivant une même certaine proportion. Supposons que les vitesses varient comme les distances, et enfin que les masses soumises à la gravitation varient comme les volumes des corps, c'est-à-dire comme les cubes des intervalles linéaires; on peut démontrer que toutes les figures et tous les mouvements demeureront semblables à ce qu'ils étaient, et que par conséquent les apparences seront parfaitement conservées. Ni la science qui ne connait que des rapports, ni la raison qui ne définit rien que par des rapports, ni la perception et le jeu de l'imagination qui n'apprécient rien que par comparaison, ne comportent aucun moyen de distinction quelconque entre deux mondes ainsi conçus de manière à présenter les mêmes rapports l'un que l'autre. Et pourtant, si l'imagination, au lieu de se supposer fonctionnant dans l'un de ces mondes où elle est comme plongée, se place en dehors de tous deux, ce qu'il lui est permis et même naturel de faire, elle attribue à volonté à l'un des dimensions telles que l'animal microscopique atteint la grandeur de l'orbite terrestre, et réduit l'autre au point que l'orbite terrestre y descend à la grosseur de l'animal microscopique. C'est une échelle dont les degrés vont sans fin de puissance en puissance, quand il ne s'agit que des simples possibilités.

« Cette propriété, dit Laplace, parlant de la similitude des

figures dans l'hypothèse de l'altération proportionnelle des dimensions et des vitesses, ne peut appartenir qu'à la loi de la nature (la loi de la gravitation). Ainsi les apparences des mouvements de l'univers sont indépendantes de ses dimensions absolues, comme elles le sont du mouvement absolu qu'il peut avoir dans l'espace, et nous ne pouvons observer et connaître que des rapports. » (*Exposition du système du monde*, l. IV, chap. 17.) La conclusion deviendrait philosophiquement plus correcte en corrigeant 1° l'expression de *dimension absolue*, puisqu'on ne sait, en aucun sens mathématique ni autre, ce que c'est qu'une dimension qui ne serait pas relative; 2° celle de *mouvement absolu*, qui a simplement trait à un mouvement relatif d'un ordre plus général, emportant tout le système et ne le troublant pas. Mais que devons-nous penser de ces mots : « Cette propriété n'appartient qu'à la loi de la nature » ? Le principe de relativité n'est-il donc pas applicable à un système quelconque ? Pour répondre à cette difficulté, examinons ce qu'il est ou non possible d'imaginer et de supposer en fait de variations proportionnelles des éléments quantitatifs du système du monde.

Il y a indépendance, quant à notre manière de voir, c'est-à-dire avant de consulter l'expérience, entre l'espace, comprenant dimensions, distances et figures, lesquelles peuvent subir pour notre imagination des changements proportionnels (comme des nombres concrets dont on changerait simplement l'unité), d'une part, et d'autre part, premièrement le temps, secondement la masse, ou en d'autres termes le

nombre effectif des siéges d'actions élémentaires distribuées dans l'espace. Cela posé, à l'hypothèse imaginaire d'un renflement (ou rétrécissement) simultané, subit, de l'univers figuré, on peut joindre très-naturellement, comme fait Laplace, l'idée que les vitesses, qui sont des espaces parcourus, suivent le sort des dimensions en général ; et en outre que le renflement des corps entraîne la multiplication proportionnelle des nombres d'actions élémentaires qu'on doit y envisager, ou, en d'autres termes, que les masses varient comme les volumes. Mais on peut entendre l'hypothèse autrement. On peut vouloir, par exemple, que, simultanément avec le renflement général des étendues, il ne s'introduise pas dans l'univers une disposition de tous les points mobiles à parcourir les espaces égaux qu'ils parcourent, en des temps égaux aux temps pendant lesquels ils parcouraient les espaces anciens : on peut faire d'autres hypothèses arbitraires sur les vitesses, soit aussi sur le temps et sa vitesse d'écoulement. On peut également imaginer que le nombre des siéges d'actions élémentaires dans les corps reste invariable ; que, par exemple, les distances entre eux des centres où on les considère varient comme toutes les autres distances, sans que leurs nombres changent. Tout cela est admissible quant à nos idées pures, parce que d'elles-mêmes elles n'impliquent aucune relation entre les différentes espèces de quantités en question, aucune relation telle, que les quantités d'une certaine nature ne puissent être altérées toutes ensemble, sans que nous soyons forcés de

concevoir certaines altérations correspondantes des autres.

Voilà, si je ne me trompe, ce qui serait imaginable pour nous, abstraction faite des connaissances que nous devons à l'expérience. Mais il n'en est plus ainsi quand nous regardons aux lois de la nature. La première de toutes est celle qui lie l'espace au temps dans la perception du mouvement. Comme nous ne mesurons le temps qu'en mesurant de certains espaces parcourus, et supposés égaux pour des temps égaux, les apparences ne peuvent être conservées pour nous, dans l'univers renflé ou réduit de l'hypothèse, qu'autant que les corps mus se retrouvent aux mêmes lieux au bout des mêmes temps. Or ceci exige que les vitesses et leurs accélérations soient multipliées par le même facteur constant que le sont les dimensions et les distances. Ensuite vient la loi plus particulière de la gravitation, qui fait varier les accélérations en raison directe des masses et en raison inverse des carrés des distances. Il est logique dès lors qu'on ne puisse pas introduire un changement proportionné de tous les intervalles d'étendue sans toucher aux vitesses et aux masses. C'est la loi même qui le dit ainsi. Il faut et il suffit, pour qu'elle soit observée, que les accélérations suivent la raison des dimensions, et les masses la raison de leurs cubes (1). On peut démontrer qu'à cette condition les apparences des phénomènes seront conservées.

(1) Cette loi est exprimée par la formule :

$$j = \frac{f(m + m')}{r^2}$$

Le fondement philosophique de la proposition de Laplace me semble donc devoir s'exprimer ainsi : Les dimensions et distances, les vitesses et accélérations, et enfin les masses étant des quantités liées par la loi newtonienne, on ne peut imaginer, sous l'empire de cette loi, des altérations proportionnelles des unes (ou changements d'unités) sans admettre certaines altérations des autres. Et la proposition de Laplace établit quelles sont ces dernières altérations : les vitesses et accélérations changent comme les dimensions linéaires, et les masses changent comme les volumes, c'est-à-dire que les densités ne varient pas. Puis, quand le géomètre ajoute que sous toute autre loi que la loi de la nature, la conservation des apparences n'aurait pas lieu pour l'univers renflé ou réduit, il sous-entend que la nouvelle loi comme l'ancienne exprimerait l'accélération en fonction des distances et des masses, et que les densités ne varieraient jamais. En effet, son assertion est démontrable avec cette double hypothèse.

Peut-être Laplace restreint-il ainsi sans nécessité l'idée qu'on peut se faire d'une autre loi. La loi qui fait dépendre l'accélération de la distance, par exemple, est loin de ré-

r désignant la distance de deux corps, m et m' leurs masses, f un coefficient constant indépendant de m, m' et r, et j l'accélération du mouvement relatif de l'un de ces corps quand on considère l'autre comme immobile. Si r devient kr, comme j devient en même temps kj, à cause de la dépendance des accélérations par rapport aux dimensions, nécessaire à la conservation des apparences, il faut, pour que l'équation subsiste, que m et m' deviennent k^3m, k^3m'.

pondre à une nécessité de nos conceptions ; et l'action même à distance a été jugée incompréhensible par beaucoup de philosophes et de physiciens. Mais ce n'est pas là ce que je tiens le plus à faire remarquer.

En supposant une loi analogue à la loi de Newton, Laplace ne songe pas qu'on pourrait introduire, avec l'hypothèse du changement proportionnel des dimensions, une hypothèse aussi touchant un autre élément disponible de la loi (disponible pour l'imagination) : savoir, la masse, et la faire varier, outre les distances, de manière à conserver la nouvelle loi sans altération. Si l'accélération était inversement proportionnelle à la simple distance, il suffirait que tandis que les dimensions et distances deviendraient doubles, triples de ce qu'elles étaient, les masses fussent multipliées par les carrés (et non plus par les cubes) du facteur introduit. On peut faire une série de suppositions et de remarques analogues (1).

Il est vrai de dire en général que, sous la loi de la nature et sous d'autres lois imaginables quelconques, un change-

(1) L'équation étant, sous les mêmes notations que ci-dessus $j = \frac{f\ (m + m')}{r}$, si r devenait kr et si j devenait jr il suffirait que m et m' fussent multipliées par k^2. Il devrait donc y avoir 4 fois, 9 fois, etc., plus de matière attractive dans chaque corps, au lieu de 8 fois, 27 fois, etc., que comporte l'hypothèse de la conservation des densités.

L'équation étant $j = f\ (m + m')r$ il suffirait de conserver les masses invariables en multipliant les dimensions :

$$kj = f\ (m + m')\ \mathrm{k}r.$$

ment proportionnel de toutes les figures de l'univers, indéfiniment agrandies ou réduites, aurait lieu sans aucun changement des apparences des phénomènes, pourvu que certains éléments autres que l'étendue, et liés par la loi même à celle-ci, fussent modifiés en même temps de la manière convenable. Il n'est guère de vérités plus utiles à approfondir que celle-là. Elle a produit des chefs-d'œuvre littéraires, en manière de jeu seulement : Gulliver, Micromégas. Mise à son rang en philosophie, elle est assez forte pour obliger les penseurs qui voudront y donner une suffisante attention à renoncer au réalisme vulgaire du Temps en soi et de l'Espace en soi, et par suite à se rapprocher de la doctrine criticiste.

XLV

QUESTION DE LA SYNTHÈSE TOTALE EU ÉGARD A LA DURÉE DES PHÉNOMÈNES.

La Durée, comme l'Étendue, s'assujettit tous les phénomènes : il n'en est point qui ne viennent à la représentation soit en rapport de succession les uns avec les autres, soit du moins de telle manière que celui qu'on supposerait constant se succède à lui-même continuellement, ou à des intervalles quelconques; et c'est ce qui s'appelle être dans le Temps.

La catégorie de durée s'applique donc au Tout-être, qui est l'ensemble de ces phénomènes, et lui apporte une détermination interne.

En effet, le nombre des phénomènes actuels est déterminé de cela seul qu'ils sont actuels ; le nombre des phénomènes passés est déterminé aussi, parce que ce caractère de *passé*, joint à une représentation, n'empêche pas qu'on ne puisse et qu'on ne doive aussi la considérer conjointement avec les représentations actuelles et formant avec celles-ci un certain tout. D'ailleurs, les phénomènes à venir n'entrent ici en ligne de compte qu'autant que déjà acquis actuellement sous cette condition de futurition, sans cela n'ont point d'existence distincte et n'appartiennent pas au Tout-être. Les phénomènes représentés dans le Temps sont donc aussi déterminés de nombre. Partant de l'un quelconque d'entre eux, à un instant quelconque, et parcourant progressivement dans le double sens de l'avenir et du passé tous ceux qui ne coexistent point, on déterminerait une série d'intervalles limités qui sont des durées : ces durées prises ensemble composent une durée totale, finie, qui est celle du Tout-être ou Monde. Autrement, le nombre des durées actuellement données par des phénomènes donnés ne serait point un nombre, ce qui est contradictoire.

Le Tout-être n'est pas déterminé de durée, extérieurement. La représentation de l'indéfini des durées enveloppantes et enveloppées, se limitant les unes les autres, selon l'expérience, ne lui est pas applicable. Cette anomalie apparente s'explique pour le Temps comme pour l'Espace.

Le temps que l'on croit se représenter antérieurement à toutes les durées écoulées de phénomènes donnés, n'est rien de plus que l'établissement de la loi générale ou catégorie de durée. Les phénomènes supposables d'une manière abstraite et logique avant ceux qui ont été ou qui sont, n'augmentent pas le nombre de ceux-ci.

La représentation d'une durée enveloppante, ou *plus grande*, exprime un rapport déterminé de phénomènes particuliers, sinon se confond avec la loi régulatrice de ces sortes de rapports, qui, par elle-même, n'est pas une durée.

La durée totale des phénomènes jusqu'à l'instant présent ne peut donc pas être dite bornée, limitée, mais seulement donnée et finie : finie, et par conséquent mesurée, au moyen de telle ou telle unité tirée du système de ces phénomènes, soit le jour sidéral, supposé invariable. Selon que cette unité aura été choisie, cette durée, d'ailleurs inconnue, est augmentée ou diminuée d'une manière

arbitraire et purement formelle, car les grandeurs ne sont que des rapports.

Le Tout-être, situé de la sorte au delà de l'expérience possible quant à la Durée, se trouve aussi complétement soustrait à la science. Ni sa propre conception, suivant cette catégorie, ni quelque autre loi qui le dominerait, ne nous le font connaître comme fonction déterminée du Temps. Nous savons seulement qu'une telle fonction existe, comme toute synthèse dont les éléments sont donnés; mais nous ignorons ce qu'elle est. Qu'on ne demande donc pas comment et pourquoi la durée écoulée du Tout-être n'est pas moindre ou plus grande d'une unité qu'elle n'est effectivement. Ce serait exiger communication et de la fonction inconnue, et d'une raison d'être que rien de vraiment premier ne peut avoir. Nous reconnaîtrons de plus en plus clairement, en avançant, que la raison générale des phénomènes est un problème dont la solution prétendue impliquerait toujours cercle vicieux ou procès à l'infini, si bien qu'il n'est pas même possible de le poser en termes intelligibles, loin qu'il soit possible de le résoudre.

Observations et développements.

A. Hamilton et la thèse de l'absolu.

Si les définitions du Conditionnel et de l'Inconditionnel,

de l'Infini et de l'Absolu, données par Hamilton, devaient être adoptées pleinement, il faudrait dire que la thèse défendue dans les chapitres précédents est celle de l'existence d'un *Absolu*, inconnaissable à la vérité, mais dont l'affirmation s'impose, tandis que l'existence d'un *Infini* quantitatif est toujours contradictoire.

En effet Hamilton, dans sa doctrine du Conditionnel, opposée à l'ancienne métaphysique et à celle de Kant lui-même, donne le nom d'*Absolu* à quelque chose de limité dont on ne peut assigner des conditions de limitation; et tel est bien le Tout-être, comme il a été défini ci-dessus. Ce langage pourrait être sans inconvénients, et avoir même les avantages que le vocabulaire de la philosophie grecque retirait des expressions τὸ ὅλον et τὸ τέλειον, si différentes des idées d'*infini* dans la perfection, que nous y avons malheureusement substituées. Mais presque tous les philosophes modernes, et particulièrement ceux qui ont attaché leurs noms à des *philosophies de l'Absolu*, ont fait entrer, dans l'idée qu'ils voulaient nous donner de l'Absolu, et l'infinité et une manière, faut-il dire d'être et faut-il même dire d'essence? qui exclut avec toute limitation, toute condition ou relation interne pouvant étayer une définition, une notion quelconque. Il me semble donc préférable pour la clarté des discussions philosophiques d'adopter ce dernier sens, quoique avec une valeur purement nominale, et, d'après cette convention, de refuser le nom d'absolu au Tout-être, et de nier tout absolu quant à l'existence.

Adoptons néanmoins la terminologie de Hamilton, pour un moment, et afin de mieux examiner son opinion particulière sur ce qui est conditionnel ou inconditionnel et sur ce qui est concevable ou inconcevable. « Selon nous, dit ce philosophe, l'esprit ne peut concevoir et par conséquent connaître que le *Limité* et le *Limité conditionnellement.* L'Illimité inconditionnel, c'est-à-dire l'*Infini*, le *Limité* inconditionnel, ou l'*Absolu*, ne peuvent pas être positivement saisis par l'entendement; ils ne peuvent être conçus que par l'omission ou abstraction des conditions mêmes sous lesquelles la pensée se réalise; d'où i sulit que la notion de l'Inconditionnel est purement négative, négative du concevable même. Ainsi, par exemple, d'un côté, nous ne pouvons concevoir positivement ni un tout absolu, c'est-à-dire un tout si grand que nous ne puissions encore le concevoir comme une partie d'un tout plus grand; ni une partie absolue, c'est-à-dire une partie si petite que nous ne puissions la concevoir comme un tout relatif, divisible en parties plus petites. D'un autre côté, nous ne pouvons nous représenter positivement un tout infini, car cette conception ne serait qu'une infinie superposition dans la pensée de touts finis, opération qui exigerait aussi elle-même un temps infini; et, par la même raison, nous ne pouvons pas non plus poursuivre dans la pensée une division infinie de parties. La même impossibilité se présente dans la limitation en temps, en espace et en degré. La négation et l'affirmation inconditionnelles de la limitation, ou, en d'autres termes, l'*Infini* et l'*Absolu*

proprement dit sont donc également inconcevables pour nous. » Je n'ai rien à objecter contre l'argument que Hamilton oppose à l'Infini, quoiqu'il soit possible de le mieux présenter, et que lui-même l'ait fait dans d'autres rencontres ; mais l'argument contre l'Absolu est entaché d'une double équivoque, inconcluant ; et l'égale inconcevabilité de l'Infini et de l'Absolu devient, si l'on y regarde de près, l'inégale et même entièrement différente inconcevabilité de deux thèses, l'une contradictoire et absurde, l'autre simplement inaccessible à l'expérience et à l'imagination.

Première équivoque, sur l'Inconditionnel. Si ce mot désigne ce qui ne serait assujetti dans la pensée à aucune condition quelconque, ce qui devrait par conséquent entrer dans la pensée affranchi de toute idée de relation (car toute relation détermine et conditionne le relatif), il est clair que rien d'inconditionnel n'est objet de l'entendement. C'est le sens du principe de relativité. Mais si l'Inconditionnel signifie ce qui étant déterminé par de nombreuses relations et séries de relations, propres à le constituer intérieurement et à le définir pour la pensée, ne peut pourtant ni appartenir entièrement à la connaissance, ni être posé comme conditionné en son tout par quelque chose d'autre, relatif en son tout à quelque chose d'autre, alors il faudrait prouver, et non pas seulement affirmer, que cette espèce d'Inconditionnel est inconcevable, et il faudrait s'expliquer aussi sur le sens de l'Inconcevable.

Seconde équivoque, sur l'Inconcevable. On peut entendre

par concevable, ou matière de concept dans le sens propre et restreint du mot, ce que l'entendement définit, soit d'après l'expérience, soit suivant les formes de l'imagination, elles-mêmes modelées sur l'expérience. Un concept ainsi entendu limite et conditionne son objet, nous le représente comme enveloppant, d'une part, d'autres objets, et comme enveloppé, d'autre part, en quantité, qualité, ou sous toute autre catégorie, par un objet plus compréhensif. Dans ce cas, et en vertu de la définition même, il faut nommer *inconcevable* ce que l'entendement poserait comme un tout, le plus grand des touts, et qui n'est partie d'aucun autre tout, comme le genre suprême, qui n'est point espèce d'un genre plus élevé, etc., etc. Le Tout-être est *inconcevable* dans cette acception, et c'est ce que j'accorde en d'autres termes quand je le dis situé hors de l'expérience, soustrait à la science, impossible à déterminer par une loi ou fonction qui le rattacherait à quelque autre chose que lui-même. Mais il ne s'ensuit pas de là que le Tout-être soit inconcevable dans un autre sens plus général et plus vulgaire du mot, c'est-à-dire qu'on n'en puisse point affirmer l'existence sans contradiction, en donnant un sens clair et correct aux mots employés pour exprimer le genre de notion qu'on en a. La raison accomplit selon moi cette œuvre, tout opposée à celle que voulait lui confier Kant. En tout cas, une critique plus attentive que celle de Hamilton est en droit d'exiger une distinction formelle entre l'inconcevable, c'est-à-dire ce dont le concept ne saurait s'énoncer sans contradiction, et l'inconcevable, c'est-à-dire

ce dont le sujet est incompréhensible, faute pour nous de pouvoir en embrasser l'objet dans la connaissance. Introduisons la distinction, et l'argument tombe. La notion de l'Inconditionnel est purement négative, dit Hamilton, négative du concevable même. Oui, la notion de l'Inconditionnel pur, non celle de l'Inconditionnel affranchi seulement des relations *externes* de Temps, Espace, Causalité, etc. La première est négative du Concevable, dans tous les sens possibles de ce mot; la seconde est négative du Concevable, dans le sens d'objet compréhensible et saisissable, non dans le sens de sujet supposable, intelligible, accessible à la raison, assez pour pouvoir être nettement exprimé et affirmé sans contradiction. Que dis-je, affirmé sans contradiction? c'est à refuser de l'affirmer que la contradiction est inévitable! Je l'ai, je crois, montré suffisamment, et je n'y reviendrai pas.

Il est intéressant et instructif au plus haut degré de remarquer à quelles conséquences fut conduit Hamilton par cette manière équivoque d'entendre l'Inconcevable et l'Inconditionnel. Il regarda comme acquis à l'analyse philosophique qu'il existe des couples de propositions inconcevables, et cependant opposées deux à deux contradictoirement, de telle façon qu'il faille, en vertu du principe de l'alternative, admettre l'une des deux comme vraie. Ne distinguant pas l'inconcevable simple, ou inconnaissable, de l'absurde, il arriva ainsi à vouloir obliger le penseur logique à admettre que de deux absurdités contradictoires, l'une devant être vraie,

il faut nécessairement qu'il y ait quelque chose d'absurde qui soit vrai ! Hamilton chargea la *Croyance* de se prononcer touchant ce qui est inabordable à la Connaissance : ressource en elle-même juste et raisonnable, mais qui devient révoltante quand le rôle assigné à la Croyance est de se prononcer non pas seulement sur les insuffisances de la Connaissance en de certaines questions qui exigent un choix, mais encore en violation des conditions formelles de toute connaissance possible. Cela s'appelle réduire la philosophie à l'absurde et à l'absurdissime. Naturellement, c'est en faveur de son Inconditionnel illimité, c'est-à-dire de l'infini, que se prononce Hamilton. « Nous y croyons, dit-il quelque part, nous sommes forcés d'y croire, et nous avons le devoir d'y croire. » Ce *devoir* bizarre, qui serait bien inutile s'il était vrai qu'on l'accomplît bon gré mal gré, a sa source principale, on le pense bien, dans la tradition religieuse. Mais la religion de Hamilton impose encore plus catégoriquement la thèse de l'*Absolu* que celle de l'*Infini* en certains points : la création, le commencement du monde et par conséquent du Temps, etc. Il arrive de là que Hamilton est forcé d'embrasser une triple contradiction : celle de l'*Infini*, absurde en soi ; celle de l'*Absolu*, qu'il croit non moins absurde, et celle de l'accord de l'*Infini* et de l'*Absolu*, contradictoires l'un avec l'autre, et toujours de son propre aveu. (Voy. les *Fragments*, traduit par L. Peisse, p. 17 et suiv., et *la Philosophie de Hamilton*, par J. St. Mill, traduit par M. Cazelles, chap. IV, V, et VI.)

B. Stuart Mill et la thèse de l'infini.

Stuart Mill conteste à Hamilton l'*égale inconcevabilité* du Fini et de l'Infini du Temps et de l'Espace, mais c'est pour se ranger du côté de la thèse de l'Infini, avec la grande masse des philosophes dont il se sépare si hardiment à d'autres égards. Ce n'est pas que l'inconcevabilité lui semble prouver quelque chose contre l'existence de ce qu'on trouve inconcevable. Mais enfin, suivant lui, le Fini du Temps et de l'Espace, Fini réel ou non, serait actuellement inconcevable, tandis que l'Infini du Temps et de l'Espace, Infini réel ou non, serait tout à fait concevable. Je pense à peu près le contraire sur l'une et l'autre thèse, et ceci doit paraître bien singulier quand il s'agit de ce que l'on peut ou non concevoir; mais la philosophie nous a de tout temps accoutumés à ces sortes de dissidences. Il s'agit au moins de se bien expliquer. Parlons de l'Espace.

L'inconcevabilité de Fini de l'Espace a pour Stuart Mill un sens éclairci depuis longtemps et avéré de prime abord pour tout le monde. Il s'agit de l'impossibilité qu'on éprouve en se transportant par la pensée aux limites hypothétiques de l'Espace, de l'impossibilité, dis-je, de ne point imaginer un espace au delà de ces limites, en vertu d'un acte mental identique à celui qui en fait imaginer un en deçà. Or, l'imagination est bien certainement l'unique agent et l'unique témoignage possible en telle matière. Elle se ré-

fuse à l'hypothèse des bornes, et tout semble dit. Il s'en faut pourtant bien que tout soit dit; les questions ne sont pas si simples.

Stuart Mill, attaché à l'expérience comme unique critère de ce qui est et peut être, explique l'inconcevabilité que je viens de rappeler en invoquant le simple fait de l'association inséparable que nos sensations répétées et l'habitude ont établie entre un espace limité quelconque et un espace limitant plus vaste. Ce dernier n'a jamais manqué à nos perceptions, et nous sommes par là impuissants à l'imaginer manquant. Mais si, en fait, l'Espace avait des bornes, et si nous y étions, en fait aussi, transportés, il y aurait dans ce phénomène nouveau quelque chose qui nous avertirait, imprimerait notre sensibilité, et mettrait fin à l'impuissance actuelle où est notre imagination de limiter sa sphère possible. Cet argument a l'inconvénient à mes yeux d'entraîner sans qu'on y pense la négation et de la faculté imaginative et de l'objet de cette faculté. Je m'explique : Dans l'hypothèse où les bornes en question seraient posées, et où j'en serais averti, comme on le prévoit, je suis obligé de m'avouer qu'il n'existerait plus rien en mon entendement que je pusse nommer faculté de la localisation et des images, plus rien, dans l'objet où finirait l'Espace, que je pusse me représenter intuitivement. Cette faculté et son œuvre s'évanouissent, si je cesse de pouvoir supposer un espace plus grand qu'un autre espace donné quelconque. L'imagination et l'Espace sont cela même; je ne sais plus de quoi je parle

quand je parle de l'Espace borné et d'une imagination qui bornerait l'Espace. En un mot, j'estime avec Hamilton contre Stuart Mill que l'espace borné est non-seulement inconcevable de fait ou actuellement, mais contradictoire. J'ajoute aussitôt que la contradiction porte sur la tentative de borner la notion générale de l'imagination ou intuition possible, indéfinie de sa nature ; que l'Espace est tout objectif et ne se distingue pas de cette notion générale et de cette forme de la sensibilité chez tous les êtres sensibles, ou de ses applications indéfinies ; qu'ainsi l'Espace n'étant pas un sujet en soi, le genre d'infinité simplement possible qui lui appartient, et qui est analogue à celui de toutes les idées générales à sujet indéterminé, n'implique point contradiction ; enfin que ce qui est nécessairement borné, à peine de contradiction, c'est le nombre actuel des sujets distincts, donnés ou supposés comme occupant l'Espace ou l'ayant occupé.

Telle est la solution que donne le criticisme comme je le comprends. Après avoir soutenu contre Stuart Mill l'impossibilité de l'Espace borné, en tant que l'Espace est un objet possible indéfini, un objet, non un *sujet ;* et soutenu avec lui, plus que lui, contre Hamilton, la possibilité, la réalité certaine d'un espace borné, si l'on doit entendre par cet espace la somme des étendues finies, effectivement occupées ; après avoir, par conséquent, éclairci la question équivoque de la concevabilité du Fini de l'Espace, il faut examiner celle de la concevabilité de l'Infini de l'Espace, selon Stuart Mill.

Tous les arguments de Hamilton contre la concevabilité de l'Infini de l'Espace ne sont pas également heureux à mon avis. Je ne veux ni les apprécier, ni peser ceux qu'oppose Stuart Mill. Il n'y en a qu'un, après tout, qui est la raison d'être de tous les autres et les soutient dans leurs formes plus ou moins imparfaites. Cet argument de fond est celui qui fait les mathématiciens exclure le nombre infini réel, actuel, comme contradictoire, en ce qu'il poserait l'Infini fini, et l'Indéterminé déterminé. Tout ce qui est nombre par application, les espaces finis accumulés, les temps finis accumulés, tombent sous la prise de cet argument, et ne peuvent sans contradiction être supposés atteindre par accumulation un espace effectif, un temps effectif, qui ne seraient pas finis comme leurs constituants. Stuart Mill le sent et le vise fort bien, cet argument, quant il écrit (*la Philosophie de Hamilton*, p. 96) : « Au lieu de supprimer par la pensée tous les caractères du fini (savoir, pour concevoir l'Infini, et comme Hamilton le soutient), nous ne supprimons que l'idée d'une fin ou d'une limite. La proposition de Hamilton est vraie de l'Infini, l'abstraction dépourvue de sens, mais elle n'est pas vraie de l'Espace infini. En cherchant à nous en faire une conception, nous ne supprimons pas par la pensée ses caractères positifs. Nous lui laissons le caractère d'Espace, tout ce qui lui appartient comme espace, ses trois dimensions avec leurs caractères géométriques. Nous lui laissons un caractère qui lui appartient encore à titre d'Infini, celui d'être plus grand

que tout espace fini... Il est faux que penser une chose sous une négation ce soit la concevoir comme inconcevable. » Cela est faux en effet, à moins que ne disparaissent sous la négation introduite tous les attributs sous lesquels on concevait la chose. Tel me paraît être le cas, aux termes mêmes des concessions que fait Mill, ou autant que je peux les interpréter.

La question est donc de savoir si, *en supprimant l'idée d'une fin ou d'une limite*, quand il s'agit de l'Espace, nous ne supprimons pas implicitement tout ce qui répond à ce mot *espace* comme pouvant désigner dans notre pensée un sujet, et marquer autre chose que notre faculté de nous représenter en général des intervalles de choses coexistantes, intervalles indéterminés sans doute quant à cette faculté, mais que la représentation du sujet réel détermine toujours nécessairement. Nous conservons à l'Espace, dit Mill, le caractère d'espace, tout ce qui lui appartient comme espace, *ses trois dimensions avec leurs caractères géométriques*. Voyons cela. Un de ces caractères des dimensions, sans lequel les autres caractères s'évanouissent, c'est d'exister, et pour cela d'être des quantités de longueur, divisibles en parties, et notamment en parties aliquotes de la même nature; par conséquent mesurables, car toute quantité divisible en parties aliquotes est mesurable à l'aide d'une de ces parties prise pour unité; par conséquent comparable à toute autre quantité de longueur, au myriamètre, par exemple. Cela posé, l'une au moins des trois dimensions doit

être infinie, sans quoi l'espace en question serait fini. Elle est infinie, c'est-à-dire, comme l'entend Mill, *plus grande que toute dimension finie*. Je suppose que, d'après ce qui vient d'être dit, elle soit de quarante-neuf centillons de myriamètres; elle ne sera cependant pas plus grande que toute dimension finie, car il suffit d'y ajouter un myriamètre ou moins que cela, on aura une dimension finie plus grande. Il y a donc contradiction, ou il faut convenir que la dimension qui devient infinie disparait avec ses *caractères géométriques*.

Quand Mill parle de ce caractère de l'Espace infini, *d'être plus grand que tout espace fini*, il veut peut-être que nous comprenions *plus grand que tout espace donné*, ou, comme on dit plus ordinairement en pareil cas, *plus grand que tout espace assignable*. S'il fallait admettre la première interprétation, j'observerais qu'une sphère du monde d'un diamètre égal à quarante-neuf centillons de myriamètres (ajoutez encore cent, mille, dix-mille zéros à la droite de ce nombre, si vous voulez) pourrait être par hypothèse la plus grande sphère donnée, mais ne serait, au sens d'aucun philosophe, une sphère *infinie*. Et s'il fallait admettre la seconde interprétation, je répondrais qu'il n'y a pas d'espace plus grand que tout espace assignable; parce qu'on pourra toujours assigner par la pensée un espace plus grand qu'un espace assigné quelconque (1)

(1) Ces deux interprétations conviennent à la pensée de Mill. On peut s'en assurer page 99 de l'ouvrage cité, où la première pa-

L'argumentation sur le Temps serait la même que sur l'Espace, à cela près que l'éternité du temps passé, j'entends, pour fixer les idées, l'infinité des nombres d'événements qui prennent place dans le temps passé, est la seule qui implique contradiction, et, se prêtant identiquement aux mêmes raisonnements que l'infinité de l'Espace, conduise à la démonstration de la nécessité d'un premier commencement des choses. Il n'en est plus ainsi de l'éternité du temps futur, à moins qu'on n'imagine une éternité effectuée par anticipation, comme dans certaines conceptions théologiques. Il y aurait alors contradiction, et la parité serait entière entre les deux Infinis du Temps et de l'Espace. Mais si nous ne comprenons par l'éternité future que le déroulement sans terme des événements et de leurs durées ou intervalles, il n'y a aucune difficulté, vu qu'à un moment quelconque, si éloigné soit-il, on n'aura jamais à compter et à sommer, dans cette hypothèse, qu'une durée finie à partir du moment présent. L'idée de l'indéfini et des possibles sans terme se substitue à celle de l'infini actuel ou totalisé, qui est seule contradictoire. Cette remarque est extrêmement importante. Si elle s'était présentée à l'esprit de Mill, il n'aurait pas voulu tirer un argument, pour la concevabilité de l'Infini, de ce fait que l'*immortalité* ou *vie éternelle* est concevable,

raît *totidem verbis* (un espace qu'on se figure plus grand que tout espace donné), et la seconde dans le sens, quand le philosophe ajoute que quelque grand que soit l'espace déjà exploré, nous ne sommes pas plus près de la fin que nous ne l'étions d'abord.

ainsi que le prouve la foi de tant de personnes. (Voyez *la Philosophie de Hamilton*, p. 57.)

. . . .

. . . . . .

C. Herbert Spencer et l'inconcevabilité du temps et de l'espace du monde.

. . . .

Quand on considère le Temps et l'Espace comme des formes de la sensibilité réglées par des concepts, il n'est rien de si simple que d'estimer éminemment concevables ces lois et conditions de toutes nos conceptions quelconques. Il ne se pose point là le problème de quelque chose à comprendre. Au contraire, quand de ces deux formes universelles et nécessaires, on fait des sujets réels et en soi, objets de la connaissance, on arrive à cette conséquence vraiment bizarre que la connaissance les trouve inaccessibles, et qu'il faut les ranger parmi les attributs inconcevables de l'Être inconcevable, et qui contribuent à le rendre inconcevable. C'est l'opinion de M. Herbert Spencer.

Je ne reviendrai ni sur les arguments que ce philosophe dirige contre la doctrine de Kant, ni sur la thèse de réduction de l'Espace au Temps qui lui est particulière. J'en ai parlé plus haut, et je peux en faire abstraction ici. L'Espace et le Temps, selon M. Herbert Spencer, ne peuvent être des *non-entités*, car autant vaudrait dire des *non-existences*, des *non-choses*, des *riens*, et il y aurait alors *deux espèces de rien*, ce qui est absurde. Cet argument à la fois vague,

subtil et naïf ne comporte d'autres réfutations qu'un renvoi à la thèse kantienne, où l'Espace et le Temps sont définis par quelque chose qui n'est pas *rien*, et qui pourtant n'est pas une *entité*. Continuons. Ce ne sont pas non plus des *attributs d'entités*, pense M. Herbert Spencer, puisque non-seulement nous ne pouvons concevoir aucune entité dont ils soient les attributs, mais que nous pouvons même concevoir que toutes les entités soient anéanties et qu'ils persistent encore. Il reste donc que ce soient des entités, et c'est bien là ce qu'exige en effet leur *existence objective*, conforme à la commune croyance. Mais, comme entités, ils sont inconcevables, faute de posséder eux-mêmes des attributs; c'est-à-dire que nous ne pouvons leur rapporter aucune autre affection produite sur notre conscience que celle que leurs noms mêmes expriment, ce qui est pure tautologie. *On ne peut donc concevoir l'Espace et le Temps comme des entités.*

A ces motifs d'inconcevabilité, M. Herbert Spencer ajoute encore une raison, bien connue, dit-il, des métaphysiciens, qui exclut l'Espace et le Temps de la catégorie des entités: « Toutes les entités que nous connaissons réellement comme telles sont limitées; et même quand nous pourrions connaître et concevoir une entité illimitée, nous la séparerions par ce fait de la classe des entités limitées. Mais pour l'Espace et le Temps, nous ne pouvons affirmer ni la limitation ni l'absence de limitation. Nous sommes complétement incapables de nous faire une image mentale de l'Espace sans bornes, et aussi complétement incapables d'imaginer des

bornes au delà desquelles il n'y ait plus d'Espace. » C'est le point de vue de Hamilton qui nous revient, et l'on voit que M. Herbert Spencer ne partage pas l'opinion de Stuart Mill, suivant qui l'Espace sans bornes est quelque chose de parfaitement concevable. A la vérité, il ne nous parle que d'imagination et d'image mentale, mais cela est naturel quand il s'agit de l'Espace, et s'il croyait à quelque autre mode existant de le concevoir, il ne manquerait pas d'en faire mention. Une *incapacité semblable* ayant lieu pour le Temps, ce philosophe conclut que *nous sommes forcés de penser* ces deux choses comme des choses existantes, et que cependant *nous ne pouvons les ramener aux conditions sous lesquelles les existences nous sont représentées.* Il rejette ensuite, nous le savons, l'interprétation de Kant, la seule qui puisse éclaircir ce mystère, et se trouve ainsi réduit à déclarer l'Univers inconcevable sous ses deux grandes conditions l'Espace et le Temps, mais du moins avec la ressource qu'avait aussi Hamilton, de *croire*, si cela lui plaît, à l'existence infinie, c'est-à-dire contradictoire. Et en effet, une absurdité quelle qu'elle soit n'aura jamais contre elle rien de plus que d'être *inconcevable*.

Ce qui oblige M. Herbert Spencer à penser l'Espace et le Temps comme *choses existantes*, c'est le *critère de l'inconcevable* dont j'ai parlé ailleurs : il faut admettre toute proposition dont la négative est inconcevable. Mais on peut trouver quelque peu bizarre une philosophie qui nous impose l'existence de deux inconcevables, l'Espace et le Temps,

et celle d'un troisième, le Monde, sur ce principe que la négation de ces existences est inconcevable. Eh quoi! leur existence est inconcevable aussi! Ne vaudrait-il donc pas mieux se taire? observera l'ignorant, quand il aura compris. Le criticisme a trop d'expérience des systèmes pour se permettre une semblable exclamation. Il ne voudrait pas non plus recourir à la banale accusation de scepticisme, qui a été si souvent dirigée contre les doctrines les plus différentes et qui la repoussent le plus énergiquement. Il doit se borner au rôle de rapporteur et distinguer pour son compte entre l'inconcevable et l'inconnaissable, entre le contradictoire et l'impossible à déterminer pour nous, encore que déterminé pour soi. Le Tout-être est inconnaissable, dirons-nous donc, mais néanmoins parfaitement concevable sous la catégorie de totalité, et sous celles de Temps et d'Espace, elles-mêmes réglées par la totalité. Loin que l'Univers soit inconcevable à cause des propriétés d'Espace et de Temps, c'est l'application des lois d'Espace et de Temps, essentielles à la formation de nos concepts, qui rend l'Univers concevable. (Voy. H. Spencer, *les Premiers Principes*, traduction de M. Cazelles, p. 49.)

XLVI

DE LA DIVISION INTERNE DES PHÉNOMÈNES DANS LA SYNTHÈSE TOTALE.

Dans la considération du Tout-être par rapport à la catégorie du Nombre, nous ne nous sommes fondés sur aucun principe de division des phénomènes. Quelles que fussent en effet la classification et l'énumération adoptées, nous pouvions affirmer la nécessité d'une détermination numérique des choses. S'il eût fallu pour cela définir et dénombrer tous les rapports actuellement donnés, effectuer toutes les mesures dont les éléments existent ou ont existé, il est clair que l'inaccessibilité du Tout-être aurait arrêté notre logique. C'est à la vérité le but que les sciences semblent poursuivre; mais leur nature et leurs principes bornés leur interdisent de l'atteindre autrement que partiellement, c'est-à-dire en un mot de jamais l'atteindre.

Si donc nous prenons un point de départ quelconque du milieu des phénomènes, ou des données de l'expérience, il nous est seulement permis, ou plutôt il nous est prescrit d'assurer que, d'une part, l'addition progressive des phénomènes de

même ou de différente espèce, ainsi que de toutes les mesures, de l'autre, la division régressive de ces mêmes phénomènes, ont nécessairement une limite, inassignable en fait, et toutefois, en fait, donnée.

En traitant du Tout-être, quant à l'Étendue et à la Durée, c'est avant tout sur la multiplication des phénomènes que nous avons dû fixer notre attention. La limite indéterminable et pourtant déterminée de l'échelle ascendante des rapports nous occupait. Mais le Tout-être se développe aussi bien dans l'ordre de la décomposition que dans celui de la composition des données de l'expérience, et les lois de la représentation nous soumettent le problème de l'Infini dans un sens aussi bien que dans l'autre. Toute étendue, toute durée, sont divisibles, à ne les envisager que comme catégories, et l'expérience fournit matière à cette division, attendu que, dans le fait, une étendue observable, une durée sensible, sont par là même ouverts aux phénomènes intermédiaires. Cependant ce progrès descendant doit avoir un terme, et des phénomènes derniers doivent exister dont l'étendue, dont la durée soient les moindres de toutes celles que déterminent des rapports effectifs.

Les raisons de supposer une borne à l'Infini ré-

gressif sont les mêmes que pour l'Infini progressif : elles se réduisent à ne recevoir jamais de propositions contradictoires. Les objections et les réponses sont aussi les mêmes. Si la représentation, d'une manière générale, se refuse à cette limite que nous sommes contraints d'admettre dans les faits, c'est qu'elle est la loi des possibles en même temps que des donnés. Infinie en puissance, il ne s'ensuit point que les phénomènes dont elle apporte la règle soient infinis aussi. Un infini en puissance n'est pas contradictoire; un infini actuel est la contradiction même.

L'Infini, nous l'avons vu, est la loi des possibles; le Fini est la loi des donnés, représentés sous les catégories; le dernier de ces rapports donnés, aussi bien que celui qui embrasserait tout, est réclamé par les catégories elles-mêmes, quoique l'expérience en appliquant celles-ci ne détermine jamais que des rapports intermédiaires.

S'il est impossible de rendre compte du fait de la limitation des phénomènes à certaines étendues et à certaines durées dernières, représentativement divisibles, c'est que le Tout-être n'est pas plus connu dans ses parties élémentaires que dans son tout. Assigner cette moindre grandeur concrète unité naturelle des mesures (qui d'ailleurs peut n'être pas invariable, toute déterminée

qu'elle est), serait prétendre à la connaissance de la fonction universelle. En proposer la raison serait vouloir expliquer l'inexplicable, car on demanderait alors la raison de cette raison. Ainsi nous revenons toujours au problème fondamental insoluble : *Pourquoi quelque chose existe*. Tout ce qui est premier est un fait sans raison.

Observations et développements.

A. Du minimum concret de grandeur.

C'est encore une thèse de Hamilton, après Kant, que l'égale inconcevabilité d'une matière indéfiniment divisible ou d'une matière composée d'indivisibles ; et la même thèse est l'un des arguments de M. Herbert Spencer pour prouver l'inconcevabilité du Monde.

Hamilton (*Fragments*, traduits par L. Peisse, p. 42) : « L'Univers ne peut pas être imaginé comme un tout qui ne puisse être également imaginé comme une partie, et *un atome ne peut être représenté comme une partie, qui ne puisse être aussi représentée comme un tout.* » Cela est très-bien dit, et cela est vrai de l'imagination, ou intuition, qui est une *puissance*, et qui porte sur des possibles indéfinis. Nous avons vu que l'existence d'une matière d'étendue en soi conforme à cette faculté impliquerait contradiction, mais il n'est ni contradictoire ni inconcevable en aucun sens qu'il y ait dans l'Univers des phénomènes derniers pour lesquels

se font actuellement des localisations d'étendue (et aussi de durée) telles que des localisations moindres ou composantes ne se fassent point actuellement, mais restent seulement enveloppées dans la pensée du possible.

Hamilton dit encore (*Leçons de logique*, citées par Stuart Mill) : « Si nous essayons de diviser l'étendue par la pensée, d'une part, nous ne réussirons pas à concevoir la possibilité d'un minimum absolu d'espace, c'est-à-dire d'un minimum étendu *ex hypothesi*, mais qui ne peut être conçu comme divisible en parties, et d'autre part nous ne pourrons pas pousser cette division à l'infini. Mais comme ce sont des opposés contradictoires, il faut que l'un ou l'autre soit vrai. » Et M. Herbert Spencer (*les Premiers Principes*, p. 50) : « Il est impossible de penser une limite à la divisibilité de l'espace, et il est tout aussi impossible de le concevoir divisible à l'infini. » Ces affirmations s'appliquent parfaitement à la puissance intuitive, qui est une puissance de diviser, qui est, pour ainsi parler, la vraie *divisibilité indéfinie*, et n'ont rien à faire avec les sujets réels de l'Univers et avec les phénomènes actuels, pour les rendre inconcevables.

Stuart Mill n'admet ni l'une ni l'autre des deux inconcevabilités de Hamilton et de M. Herbert Spencer. J'ose croire, dit-il (*la Philosophie de Hamilton*, p. 99), qu'ils sont tous deux concevables, et le minimum de divisibilité et la divisibilité sans limites. « La question revient à ceci : Pouvons-nous concevoir une étendue assez petite pour n'être pas composée de parties, et pouvons-nous, d'un autre côté,

concevoir des parties composées de parties plus petites, et celles-ci de plus petites encore, et cela à l'infini? Pour ce qui est de ces dernières, la petitesse sans limite est une conception aussi positive que la grandeur sans limite. Nous avons l'idée d'une portion de l'Espace, et à cette idée nous ajoutons celle d'être plus petite que toute quantité donnée. » Arrêtons-nous sur cette première partie de l'alternative. Assurément, Stuart Mill peut bien dire que la petitesse sans limite, ou la grandeur sans limite, sont des conceptions positives; il n'y a même là qu'une conception unique sous deux noms corrélatifs; c'est la conception du quantum et de la mesure, laquelle ne serait pas générale si elle n'était pas indéfinie et *sans limite*. Mais qu'a de commun cette forme universelle de la pensée objectivante avec la question de savoir si un sujet actuellement donné peut se trouver d'une petitesse qui est une petitesse sans limite? Mill trouve tout simple que nous ajoutions à l'*idée d'une portion de l'Espace, l'idée d'être plus petite que toute quantité donnée.* C'est cependant une contradiction dans les termes. Il faut, en effet, que cette portion soit *donnée;* autrement l'argument de Mill ne prouverait pas ce qu'il veut prouver; or, si elle est donnée, elle est plus grande que sa moitié, qui est elle-même donnée en vertu de l'hypothèse; donc elle n'est pas plus petite que toute quantité donnée.

« Il est évident, continue Mill, que l'autre côté de l'alternative est encore plus concevable. » C'est le seul concevable à mon avis; mais la raison qu'en donne ce phi-

losophe est bien bizarre. Je la citerai seulement pour signaler un nouveau démenti donné au principe de relativité, faute d'attention suffisante incontestablement, et pour montrer à quelles étrangetés peut arriver la méthode empirique pure :

« On ne nie pas qu'il y ait une portion de l'étendue qui à l'œil nu semble un point indivisible : les philosophes l'ont appelé le *minimum visibile*. Ce minimum, nous pouvons l'amplifier indéfiniment au moyen d'instruments d'optique qui rendent visibles les parties encore plus petites qui le composent. Dans chacune de ces expériences successives il y a un *minimum visibile;* une chose plus petite ne peut être discernée avec le même instrument, mais peut l'être avec un autre doué d'un plus grand pouvoir grossissant. Or, supposé qu'avant que nous ayons atteint la limite de l'accroissement possible du pouvoir grossissant de nos instruments, nous arrivions à un point où ce qui semblait le plus petit espace visible avec un microscope donné, ne paraisse pas plus grand sous un microscope construit de manière à grossir encore davantage, mais semble rester indivisible; je dis que si cela arrivait, nous croirions à un minimum d'étendue, et nous serions incapables de concevoir, c'est-à-dire de nous représenter par une image quelque chose de plus petit; une divisibilité qui irait plus loin serait pour nous aussi inconcevable qu'incroyable. »

La limite du pouvoir amplificateur de nos instruments n'est peut-être pas atteinte, mais ce serait une erreur de la

croire indéfiniment reculée ; il y a des raisons physiques qui s'y opposent. En admettant qu'on la reculât de beaucoup, les conditions de lumière et de coloration ne tarderaient pas à faire défaut, et *on n'y verrait plus rien ;* tel serait le résultat probable d'une tentative de résoudre par expérience visuelle le problème de la divisibilité de la matière. Supposons maintenant avec Mill que nous soyons arrivés au plus petit espace visible d'un microscope donné, et supposons ce microscope aussi puissant qu'on puisse en construire aujourd'hui. Il y a trois hypothèses sur l'effet à attendre d'un microscope encore plus puissant. Ou l'instrument par son pouvoir amplificateur ne nous ferait plus rien apercevoir que de trouble, à cause de l'absence des conditions de dictinction par la lumière ; dans ce cas il n'y aurait de conclusion à tirer en aucun sens. Ou le *minimum visibile* de tout à l'heure aurait ses dimensions — s'il en avait — amplifiées conformément aux lois de la dioptrique, attendu que ces lois géométriquement démontrables ne dépendent pas des valeurs données des intervalles à amplifier. Les intervalles apparents, tant pour la vue que pour l'entendement, sont déterminés par des relations, et il est de toute nécessité que les premières figures supposées, quoique invisibles, soient remplacées par des figures apparentes plus grandes. Ou enfin, ce *minimum visibile* restant ce qu'il était, au lieu de prendre des dimensions visibles, il faudrait en conclure que ces dimensions n'existent pas, et que ce minimum correspond à un point mathématique. Dans ce dernier cas, que Mill croit pou-

voir se produire, on aurait le droit de penser qu'il existe un minimum de sensibilité visuelle qui se rapporte à des phénomènes localisables dans l'espace, localisables par relation à d'autres phénomènes; mais indivisibles, c'est-à-dire impropres à être eux-mêmes séparés en plusieurs qui affecteraient entre eux des rapports d'étendue. Admettons ce fait peu probable d'une vision portant sur quelque chose d'inextensible pour la vue; on ne serait pas pour cela fondé à croire avec Mill à un *minimum d'étendue*, car un point mathématique est un *néant d'étendue*, rigoureusement contradictoire avec un minimum, aussi bien qu'il le serait avec un maximum. De deux choses l'une, ou le *minimum d'étendue* dont on parle n'est pas une étendue; il n'y a guère à espérer en ce cas, pour nous le rendre visible, même du plus puissant microscope possible; ou *minimum d'étendue* est une étendue; comment alors concevoir qu'un microscope capable d'amplifier d'autres parties situées sur le porte-objet ne puisse absolument plus amplifier celle-là? Il semble que l'argumentation de Mill en faveur des indivisibles matériels, l'oblige soit à professer que les *étendus* se composent de *non-étendus*, ce qui est incompatible avec la notion de composition en étendue, soit à imaginer que le microscope est un instrument qui grossit certaines étendues et n'en grossit pas d'autres, un cas que nulle dioptrique n'a encore prévu!

Mill élève considérablement son argumentation, lorsqu'après avoir contesté comme on vient de le voir l'incon-

cevabilité de chacune des hypothèses contradictoires de Hamilton, il conteste que, fussent-elles inconcevables, l'une d'elles dût être nécessairement vraie. C'est la doctrine de Kant, admise ici comme possible, qui lui rend ce service (*la Philosophie de Hamilton*, chap. VI, note finale) : « Certainement, il faut que les grandeurs soient infinies ou finies; mais avant d'affirmer la même chose du Noumène Univers, il faut établir que l'Univers, tel qu'il est en lui-même, est capable de l'attribut *grandeur*. Comment savons-nous si l'attribut *grandeur* n'est pas exclusivement une propriété de nos sensations, — des états subjectifs que les objets produisent en nous? Ou, si l'on aime mieux, comment savons-nous que la grandeur n'est pas, ainsi que Kant le croyait, une forme de nos esprits, un attribut dont les lois de la pensée revêtent toutes nos conceptions, mais auquel il n'y a peut-être rien d'analogue dans le Noumène, la Chose en soi. On peut dire la même chose de la durée, qu'elle soit finie ou infinie, de la divisibilité, qu'elle s'arrête à un minimum ou qu'elle se prolonge sans fin. Il faut naturellement que l'une ou l'autre de ces propositions soit vraie de la durée ou de la matière telles que nous les percevons; mais la durée elle-même, d'après Kant, n'a pas d'existence réelle hors de nos esprits; et quant à la matière, ne connaissant pas ce qu'elle est en elle-même, nous ne savons pas si, appliqué à la matière, le mot *divisible* a un sens. Nous croyons que la divisibilité est une notion acquise, composée des éléments de l'expérience fournie par les sens, nous n'admettons donc pas que le Nou-

mène Matière doive être divisible d'une manière infinie ou finie. »

J'ai assez parlé ailleurs du Noumène et de la solution kantienne des antinomies. Je me bornerai à faire remarquer ici qu'en réduisant l'univers connu à une existence idéale toute relative à notre pensée, et en dehors de laquelle il pourrait y avoir une autre existence, mais absolument inconnue, on n'échappe point à la nécessité de déclarer si oui ou non l'Univers qu'on se représente, on doit rationnellement se le représenter comme fini ou comme infini; si oui ou non sa matière doit être conçue comme divisible sans fin ou comme sujette à une décomposition qui se termine. Il faut en effet pouvoir s'objectiver cet Univers, se le poser comme donné, ce que tout le monde avoue être une fonction inévitable de cette pensée à laquelle on réduit tout. Ainsi l'appel au Noumène ne permet point d'esquiver la difficulté.

Le principe de relativité, auquel on pourrait essayer de recourir, ne le permettrait pas davantage. Il est très-vrai que toute grandeur est un pur rapport, d'où il s'ensuit évidemment qu'il n'y a pas de phénomène sensible où l'on ne puisse imaginer une division en puissance; mais cette vérité n'empêche pas de se demander *si oui ou non les phénomènes actuels qui déterminent des rapports d'étendue et de durée déterminent des nombres finis ou des nombres sans fin de ces rapports actuels.* Telle est en dernière analyse la position abstraite de la question que j'affirme ne pouvoir

être résolue sans contradiction que par la thèse de l'Univers fini en tous sens.

B. La question de l'Infini chez M. Vacherot.

Quoique M. Vacherot, dans son remarquable ouvrage de *la Métaphysique et la Science*, ait construit un système métaphysique, ou qui du moins porte le principal attribut d'un tel système, en ce qu'il prétend élever l'édifice d'une synthèse absolue, sur le fondement d'une soi-disant *raison*, différente de l'entendement soumis aux catégories, il importe de remarquer que ce philosophe s'est soustrait aux conséquences ordinaires des doctrines substantialistes *infinitistes*, en ce qui touche les questions de quantité. S'il a pu cela sans tomber en contradiction quelque autre part, c'est ce qu'il faudra examiner; mais commençons par bien constater le fait. Il s'agit d'un livre qui a eu chez nous un retentissement mérité, dans lequel beaucoup de lecteurs ont trouvé des opinions assez clairement déduites qui leur étaient sympathiques, enfin du seul vrai livre de philosophie qui soit sorti de l'école éclectique (1), puisque celui de M. Taine (*De l'Intelligence*) appartient à une autre école, malgré l'origine normalienne de son auteur.

(1) Je dis *de philosophie*, c'est-à-dire indépendante, car il n'en est pas d'autre sérieuse. On sait que M. Vacherot ne l'a écrit qu'après avoir été affranchi du professorat, — par destitution, — et avant d'entrer à l'Académie dite des sciences morales.

« *L'étendue est infinie*, dit M. Vacherot (deuxième édition, t. II, p. 77), voilà un jugement nécessaire... Entendons-nous pourtant... S'il s'agit d'une étendue concrète, l'esprit n'est pas irrésistiblement conduit à la prolonger indéfiniment, sans pouvoir lui assigner de limites. Car toute étendue concrète est un corps, ou une suite de corps d'une certaine nature et d'une certaine forme, dont l'existence est contingente et ne peut être conçue *à priori*. Mais il en sera tout autrement s'il s'agit d'une étendue abstraite, c'est-à-dire de l'espace, dont toutes les parties sont conçues comme parfaitement homogènes. L'esprit pourra et devra toujours concevoir une autre étendue au delà de l'étendue limitée et circonscrite qui fait l'objet de sa représentation. Remarquez bien que la *nécessité* ici tient précisément à la forme abstraite de cette conception. Ce n'est pas en tant qu'étendue réelle que vous concevez l'espace infini, mais comme étendue abstraite et purement idéale. L'étendue n'est conçue comme infinie que du moment qu'elle est dépouillée, par une abstraction, de toutes ses propriétés physiques. Réduite à une simple quantité, il est nécessaire alors qu'elle se prête à une extension indéfinie, et même qu'elle répugne à toute limite. Si vous disiez qu'au delà de tels corps, il y a tels autres corps et ainsi de suite, vous énonceriez une proposition peut-être vraie, mais nullement nécessaire sous cette forme concrète... S'il est de l'essence du corps d'être fini, il est de l'essence de l'étendue d'être infinie, en tant qu'abstraite.

» Il en est de même de la conception du temps infini. *La durée est infinie*, est un jugement nécessaire et *à priori*; mais en un sens seulement. S'il s'agit de la durée concrète et réelle, ce jugement n'est ni nécessaire ni absolu; car il est subordonné à l'existence des choses qui durent. Supprimez les êtres, la durée, qui n'est qu'un simple rapport... s'évanouit en même temps. Donc vous ne pouvez affirmer d'une manière absolue qu'au delà de telle durée réelle et concrète il y a une autre durée réelle et concrète, et ainsi de suite... Vous ne pouvez supposer indéfiniment une durée au delà d'une durée, qu'autant que vous avez rendu la conception de durée absolument vide.

» Même observation sur l'infini dans l'ordre de la quantité. L'échelle de la quantité numérique n'a pas de limites pour la pensée. Mais à quelle condition? Vous allez voir encore ici le rôle de l'abstraction. Toute quantité est susceptible à l'infini d'augmentation et de diminution, non pas en tant que quantité concrète et réelle, mais en tant que quantité abstraite et imaginaire. Du moment que vous faites abstraction de toute propriété et de l'existence elle-même dans les objets de cette catégorie, et qu'il ne vous reste plus sous votre conception de quantité qu'une chose dont l'essence propre est précisément de se prêter à une extension ou à une réduction illimitée, vous ne devez pas vous étonner d'en voir sortir la conception de l'infini, c'est-à-dire l'impossibilité logique de s'arrêter dans la série des représentations de la quantité. »

On voit que M. Vacherot, contrairement aux communes doctrines du panthéisme moderne et du système de l'évolution, admet un monde fini quant à l'être et qui a commencé d'être. Il réduit l'infini de quantité, comme il est juste de le faire, à la puissance d'imaginer et de nombrer. Ce qu'il nomme l'étendue abstraite est inséparable de l'idée de l'étendue; et la divisibilité de l'étendue abstraite n'est autre chose que le concept de divisibilité inhérent au concept d'extension; mais je reviendrai tout à l'heure sur ce point.

Ce philosophe s'exprime avec la même fermeté sur la question de ce que j'ai nommé, dans le chapitre précédent, la division *interne des phénomènes dans la synthèse totale.* Il déclare que les éléments des corps doivent être en nombre fini, ce qui exclut tout à la fois l'atome à étendue réelle des anciens atomistes et la monade multipliée à l'infini de la physique leibnizienne (t. II, p. 207) :

« Il est bien vrai que l'esprit ne conçoit pas l'espace, ou l'étendue abstraite, autrement que comme divisible à l'infini, mais ce principe ne s'applique point à la réalité, telle que l'expérience nous la révèle. Ce qui a trompé Kant et tous les métaphysiciens de l'école géométrique, c'est qu'ils s'obstinent à considérer l'étendue comme une propriété, et même la propriété fondamentale des corps, tandis qu'elle n'est qu'une propriété de l'espace. La matière est *mathématiquement* divisible à l'infini, comme simple étendue; *physiquement*, c'est-à-dire 'en tant que réalité concrète, elle est réductible à certains éléments simples, principes

intégrants de tout composé. Il faut bien distinguer les *parties* des *éléments*. La partie n'est que le résultat abstrait d'une division purement géométrique et rationnelle. L'élément est le principe dynamique qu'aucune action chimique ne peut décomposer, et qu'on ne peut diviser par la pensée sans le détruire. C'est l'atome proprement dit, monade élémentaire, indivisible dans sa forme et sa propriété, et qu'il ne faut pas confondre avec la particule étendue et figurée des atomistes. La théorie des *atomes* (M. Vacherot veut dire des atomes au strict sens d'Épicure), déjà reconnue insuffisante, même pour l'explication des phénomènes chimiques, ne peut dépasser les limites de la physique la plus mécanique; elle n'a plus de place dans une vraie philosophie de la nature. C'est aujourd'hui par le principe de Leibniz, la théorie des forces, qu'on explique la constitution et la composition des corps. Or, ce principe se concilie parfaitement avec l'axiome de l'indivisibilité des substances élémentaires. »

La continuité physique, si chère à tant de métaphysiciens, est rejetée en conséquence de cette théorie. Elle l'est d'ailleurs formellement dans le passage suivant, dont je ne cite que le trait philosophique saillant, ou le plus général, mais dont tout l'esprit est de montrer que l'intuition sensible et l'imagination sont les véritables ouvrières de continuité dans la nature, dont elles assemblent les éléments réels, toujours et nécessairement séparés, distants les uns des autres (t. II, p. 14) :

« La preuve que la perception de la durée n'est pas plus une représentation passive des phénomènes que la perception de l'étendue, c'est qu'il n'y a pas plus lieu de supposer l'absolue continuité des moments dont se compose la durée, que de croire à l'absolue continuité des éléments dont se compose l'étendue. Dans la succession des uns, comme dans la juxtaposition des autres, la continuité n'est qu'apparente; il y a des vides de part et d'autre. C'est l'esprit, c'est l'imagination qui fait cette continuité à laquelle se refuse la réalité, soit dans le temps, soit dans l'espace. La succession des phénomènes internes, pas plus que la juxtaposition des phénomènes externes, ne remplit le cadre de la synthèse ouvert par l'imagination. »

En dépit de quelques expressions et modes de parler qui détonnent légèrement dans ces passages, tout lecteur, à n'en voir pas d'autres, croirait M. Vacherot acquis à la doctrine kantienne de l'*Esthétique transcendantale*. Ne reproche-t-il pas à Kant lui-même d'avoir considéré l'étendue comme une propriété des corps, tandis qu'elle n'est qu'une propriété de l'espace, à savoir d'une abstraction, ou de quelque chose qui n'est point réel ! Et pourtant Kant n'a considéré l'étendue comme une propriété des corps que sous le point de vue des phénomènes, sous le point de vue de la représentation, ce qui est une manière de voir certaine et irréprochable en toute hypothèse. M. Vacherot, au contraire, admet une étendue concrète, une étendue d'expérience qui a tous les attributs de l'autre, et par là, il tombe d'abord en contra-

diction avec lui-même, si ce qu'on vient de lire a un sens; ensuite il s'oblige à séparer, dans notre représentation de l'étendue, des éléments mathématiquement indissolubles (t. II, p. 121) :

« L'étendue n'est pas une réalité, une propriété substantielle comme les propriétés physiques ou chimiques de la matière ; c'est un simple mode de représentation, produit pur de la synthèse de l'esprit *et qui ne répond à aucune propriété véritable des corps*. Voilà en quel sens il est exact de dire que l'étendue est une propriété de l'espace, » de l'espace abstraction pure, ainsi qu'on l'a déjà dit.

Après avoir reproduit énergiquement sa thèse, M. Vacherot fait dire à l'interlocuteur de son dialogue que de telles explications font « pressentir la conclusion de Kant ». Mais il ne l'entend pas ainsi : c'est la conclusion de Leibniz qui lui convient, et il se livre à cette illusion de la croire séparable de l'autre, comme si les rapports par lesquels Leibniz définit l'espace pouvaient se concevoir en eux-mêmes sans impliquer la représentation d'une extension spatiale.

« Je ne vais pas si loin, dit-il. Je trouve que Kant exagère le rôle de l'esprit, et ouvre au scepticisme » (toujours ce monstre du scepticisme à l'usage des éclectiques !) « une porte que la logique ne lui permettra plus de fermer. Le point est délicat et d'une extrême importance. J'ai besoin de toute votre attention pour me faire comprendre. L'analyse nous a prouvé que, dans la sensation représentative, ou perception proprement dite, tout est donné par l'expérience, sauf

la synthèse elle-même des éléments. Et dans cette synthèse elle-même la trace de l'expérience se laisse apercevoir. Non-seulement l'esprit n'ajoute rien aux éléments que fournit l'extérieur, quant à la matière même de la perception, mais encore il ne peut rien sur le rapport et l'ordre de ces éléments dans le développement total de la représentation. Ainsi, dans la perception de l'étendue et de la figure, c'est l'expérience qui donne, avec les éléments, la juxtaposition et la disposition qui permettent d'en former l'image de l'étendue ou l'image de la figure. Si cette image elle-même est purement *subjective* en ce qu'il n'y a pas dans la réalité d'objet propre qui corresponde à son unité synthétique, le rapport, l'ordre des éléments fournis par l'expérience est un phénomène aussi indépendant de l'imagination, aussi *objectif* que l'existence même de ces éléments. Donc l'étendue proprement dite, l'étendue géométrique, n'est pas comme l'a prétendu Kant une loi purement subjective, une simple *forme* de la sensibilité. Le concept de ce nom, si abstrait qu'il soit, n'est point absolument vide et pur de tout sentiment empirique : il implique juxtaposition, continuité, disposition de parties, toutes choses qui sont des données de l'expérience. En voulez-vous une preuve palpable? Supprimez par la pensée toute sensation, tout rapport avec l'extérieur, toute expérience, et dites-moi s'il vous restera dans l'imagination le moindre concept de l'étendue. Il ne vous restera rien autre chose que la faculté de former une synthèse avec les éléments de l'expérience, fa-

culté qui ne pourra passer à l'acte faute de condition et de matière. »

« Vous dites vrai pour l'étendue, objecte à cet endroit l'interlocuteur de M. Vacherot qui porte le titre de SAVANT, et peut-être Kant n'a-t-il pas été d'un autre avis. Mais c'est de l'espace qu'il s'agit. C'est l'espace que Kant définit la *forme* de l'imagination appliquée aux intuitions de l'expérience sensible. »

A quoi le MÉTAPHYSICIEN, c'est-à-dire M. Vacherot, répond deux mots seulement et passe à un autre sujet : « L'espace n'est autre chose que l'étendue abstraite. La distinction de l'espace et de l'étendue proprement dite, si elle a un sens, exprime simplement la différence de l'étendue abstraite et de l'étendue concrète. »

La distinction de l'*étendue abstraite* et de l'*étendue concrète* a-t-elle elle-même « un sens », *un sens* qui ne vienne pas rétablir pour nous cette dernière espèce d'étendue *dans le sens* que M. Vacherot reconnaît nous être interdit. Avant de me le demander, je dois placer, touchant la terminologie kantienne, une remarque qui a son importance.

Il n'est pas exact de dire sans restriction que Kant ait prétendu que l'espace est « une loi purement subjective ». Tout au contraire, c'est ici l'une de ces rencontres où Kant semble avoir reconnu l'abus d'un vocabulaire dans lequel on entendrait par *subjectif*, exclusivement ce qui est dans l'intellect ou dans la sensibilité, et par *objectif* ce qui concerne les sujets hors de nous. Ce philosophe n'a pu manquer

d'être frappé du caractère que portent les intuitions et les imaginations, savoir de nous représenter, de nous peindre *des objets*, en sorte que le nom qui conviendrait le mieux à l'espace, forme commune de ces objets représentés, c'est d'être *objectif*, et non pas *subjectif*. Toute la difficulté provient, pour Kant, de ce qu'il admet des choses en soi, absolument inconnaissables : c'est relativement à ces choses, qu'il nomme l'espace une forme subjective en nous, parce que cette forme ne convient pas à ce que ces choses sont, comme sujets en elles-mêmes, et que nous ignorons absolument. Mais voulons-nous ne nous occuper que des phénomènes et réduire la connaissance au connaissable, ce qui en vérité semble raisonnable, alors Kant nous fournira des énoncés tels que ceux-ci, qui subsisteront sans leur contre-partie idéaliste : « Toutes les choses, en tant que phénomènes extérieurs, sont juxtaposées dans l'espace, cette règle a une valeur, une valeur universelle et sans restriction. Notre examen de l'espace nous en montre donc la *réalité*, c'est-à-dire la *valeur objective* au point de vue de la perception des choses comme objets extérieurs. » — « Outre l'espace, il n'y a pas d'autre représentation subjective et se rapportant à quelque chose d'extérieur, qui puisse être appelée *objective à priori* (1). »

Le même emploi que Kant fait ici du mot *objectif* à l'égard des perceptions, et qui serait le seul légitime, n'était la fic-

(1) *Critique de la Raison pure*, trad. de M. Barni, t. I, p. 83.

tion arbitraire et troublante du noumène inconnaissable, nous le retrouvons quand il s'agit des jugements : « Un jugement n'est autre chose qu'une manière de ramener des connaissances à l'unité *objective* des aperceptions. Telle est la fonction que remplit dans les jugements la copule *est*. Elle sert à distribuer l'unité *objective* des représentations données de leur unité *subjective*. » — « Comment pourrions-nous mettre en avant *à priori* une unité synthétique (de la nature) si dans les sources originaires d'où dérive la connaissance de notre esprit, il n'y avait des principes subjectifs de cette unité *à priori* et si ces conditions *subjectives* n'avaient pas en même temps une valeur *objective* puisqu'elles sont les principes de la possibilité de connaître en général un objet dans l'expérience (1). »

Otez donc de la philosophie de Kant la réserve du *noumène*, il vous reste une théorie très-nette de l'espace comme forme essentiellement objective des phénomènes : objective et réelle, c'est-à-dire donnée en toute représentation comme mode universel et nécessaire de les représenter.

M. Vacherot veut quelque chose de plus ; il veut établir indépendamment de toute imagination et de toute sensibilité, hors du principe de la représentation externe par conséquent, une sorte d'existence nouménale de l'objet physique : ce serait un noumène connaissable ! Cette existence, il

(1) *Ibid.*, t. I, p. 169, et t. II, p. 431-432. Le premier de ces deux passages appartient à la seconde édition de la *Critique* et le second à la première.

croit pouvoir l'assigner dans l'*ordre* et la *disposition des parties* que nous nous représentons sous les conditions de l'étendue qu'il appelle *abstraite*, et encore que cette dernière n'appartienne qu'à la représentation. A l'appui de sa thèse d'une étendue *concrète*, ainsi réduite à l'existence coordonnée des éléments corporels, et distincte de l'autre étendue, M. Vacherot allègue l'impossibilité de séparer le concept imaginatif de l'étendue d'avec l'expérience, laquelle fournit l'ordre et le rapport des objets perçus, cet ordre des coexistants qui entre dans la définition leibnizienne de l'espace. J'ai beau chercher et mettre en œuvre toute l'attention que M. Vacherot réclame de son lecteur, je n'aperçois aucun autre argument, et je suis forcé de voir qu'il y a de sa part méprise complète. On ne conteste pas que l'étendue sans l'expérience ne reste une notion vide, mais ce que M. Vacherot avait à montrer, c'est que la perception des coexistants, l'ordre, la continuité, la juxtaposition perçus, sont possibles sans la représentation de l'étendue. Il n'y a que cela qui serve pour sa thèse; mais cela est inadmissible, et la « preuve palpable » annoncée est une remarque, à la vérité juste, mais complétement à côté de la question. Essayez, dirai-je à mon tour, essayez de supprimer par la pensée toute sensation et toute imagination d'intervalles d'étendue, toute localisation d'objets comme plus ou moins distants les uns des autres, et formant par leurs positions respectives des figures à dimensions divisibles et comparables, — c'est ce que vous appelez l'étendue abstraite, — et dites-

moi s'il vous restera dans l'imagination le moindre concept de l'ordre des coexistants. Il ne vous restera que la faculté de le former avec les éléments de la représentation de l'étendue, faculté qui ne pourra passer à l'acte, faute de la condition et matière représentative indispensable.

La définition de l'espace de Leibniz met en saillie le système des relations mathématiques, auquel Kant n'a peut-être pas fait, dans sa définition propre, une place assez distincte. Mais elle est inconciliable avec la thèse d'une étendue, sujet en soi; car elle ne pose et n'affirme que rapports représentés entre des êtres qu'il faut dès lors concevoir pour eux-mêmes sous d'autres aspects. Et l'on sait bien en effet que les êtres réels de Leibniz, les monades, n'occupaient point suivant lui des étendues. Si maintenant nous remarquons que les relations constituantes de l'espace ne pouvant être envisagées dans un sujet tel qu'un espace en soi, il devient inévitable qu'on les envisage dans une représentation, et là seulement, faute de pouvoir leur affecter un autre siége, la définition de Leibniz conduit nécessairement à celle de Kant. Nous sommes obligés de dire que le lieu des relations d'espace en général n'est autre qu'un mode général de toute imagination et sensibilité, lequel s'impose à toute expérience. Ainsi les deux points de vue se rejoignent pour s'identifier. Il n'y a qu'une seule et même définition sous deux aspects différents. Ceux qui, par forme de concession aux progrès de l'analyse psychologique, voudront choisir entre elles et opter pour la plus ancienne

comme propre à mieux déguiser la pierre de scandale pour le soi-disant bon sens, feront preuve de faiblesse, si ce n'est plutôt d'une médiocre intelligence philosophique.

Mais revenons à M. Vacherot et retenons seulement, de ce qu'il a professé, ceci : que les corps sont bornés quant à leur continuation ou répétition dans l'espace ; bornés encore quant au nombre des éléments concrets qu'ils peuvent renfermer, et que le concept de l'infinité que nous joignons à ce double *processus* est une pure puissance intellectuelle exercée sur l'abstrait de l'espace. De même pour la durée attribuable aux phénomènes concrets, d'une part, et pour le temps abstrait, de l'autre. Cette durée concrète est finie, tout ce qui a existé est donc nombrable ; ce temps abstrait est une pure puissance de la pensée. On va croire d'après cela qu'au moment où se posera, dans ce livre de *la Métaphysique et la Science*, la question de savoir de quel côté est la réalité, de quel côté l'idéal, entre deux constructions de l'idée du monde, l'une conforme à ce qu'on vient de dire du fini et de l'infini, l'autre dans laquelle on donne carrière à la prétendue *Raison, faculté de l'Absolu*, l'auteur accorde la réalité au monde fini des phénomènes et garde les infinis de quantité pour les joindre à la sphère de l'idéal, — *de l'idéal qui n'est pas réel*, suivant son vocabulaire. — On se trompe, M. Vacherot déclare que la plus éminente des réalités est celle de ce monde impossible des panthéistes qui n'a point commencé et dont l'étendue est sans bornes.

« Il est, dit-il, un axiome sur lequel reposent toutes les définitions et démonstrations de la métaphysique : c'est le principe qu'*il y a de l'être partout et toujours*. La proposition est bien un axiome, s'il en fut, en ce qu'elle exprime un jugement identique et d'une évidente identité... Cet axiome domine la catégorie de l'existence, et par suite toutes les autres catégories qui s'y attachent par la relation de l'attribut au sujet. C'est en vertu de cette loi que la raison conçoit l'être comme infini, comme absolu, comme nécessaire, comme universel; c'est-à-dire que la pensée ne peut se renfermer dans les représentations et les notions de l'être telles que les lui donnent l'imagination et l'entendement... La raison *pense* l'être avec de tout autres attributs que l'expérience ne l'avait perçu. De là la conception de l'infinité, de la nécessité, de l'indépendance, de l'universalité et de tous les attributs de l'être. Voilà comment cet axiome est le *fiat lux* de la métaphysique tout entière. » (*La Métaphysique et la Science*, t. III, p. 293.)

Ainsi parle le *Métaphysicien*, interlocuteur de ce dialogue. « Je le comprends, » dit aussitôt l'autre interlocuteur, le *Savant*, dont le rôle est plein de complaisance. Quant à moi, si je comprends quelque chose ici, c'est que M. Vacherot, s'il voulait suivre le fâcheux exemple de Kant de diviser l'entendement contre lui-même et d'attacher à une *faculté* le droit de contredire aux conclusions des autres, il devait au moins faire à la *raison* un domaine de l'idée pure — et de la vérité, s'il lui plaisait toujours d'appeler vrai

ce qui n'est point réel, — et de garder pour l'entendement le domaine de la réalité. De cette manière les infinis de quantité se seraient réunis aux infinis de perfection que ce philosophe classe tous dans l'idéal sans réalité, et tout le système aurait du moins acquis quelque consistance.

Au lieu de cela, M. Vacherot sépare les deux genres d'idées de l'infini comprises dans la commune conception moderne de ce mot *infini*. Les unes, qui composent l'idéal de perfection, idéal vrai, qui peut n'être point réalisé, mais qui est réalisable par cela même qu'il est *vrai* pour la conscience et qu'il n'entraîne aucune contradiction pour la logique, il les exclut de la réalité. La personnalité et ses attributs moraux deviennent ainsi des étrangers dans le monde absolu, déclaré l'unique monde réel. Les autres idées de l'infini, celles qui dépendent de la puissance intellectuelle de nombrer et qui se trouvent impliquer contradiction quand on essaye d'en poser des objets réels en dehors de la représentation, M. Vacherot les prend et les érige en attributs de la réalité; et cela encore, après qu'il a lui-même reconnu qu'elles étaient inapplicables à l'ordre concret!

On se rappelle l'antinomie kantienne de la cause du monde et de la régression interminable des causes dans le monde : — thèse de la spontanéité première, fondée d'après Kant sur l'impossibilité rationnelle inhérente à l'hypothèse d'une infinité donnée de phénomènes ; antithèse de l'enchaînement à l'infini, appuyée sur la généralisation de la rela-

tion causale (voyez ci-dessus, p. 27). — Je n'ai pas pu admettre cette antinomie, et le choix entre la thèse et l'antithèse m'a été facile, parce que j'ai remarqué que la première est justifiée par le principe de contradiction, non la seconde; et que la fausse apparence de la seconde se dissipe en niant l'objet réel d'une généralisation qui ne pose rien de plus qu'une loi générale de l'entendement, applicable à tout l'ordre de l'expérience. M. Vacherot prend exactement le parti opposé au mien. Il rejette l'antinomie comme moi, mais c'est pour embrasser la proposition contradictoire, et pour traiter de *contraire à la raison* celle des deux qui lui interdit une induction, absurde, il est vrai, consacrée dans la moitié des écoles de métaphysique.

« Que la pensée ne puisse s'arrêter qu'à l'absolu, dans la série des effets et des causes dont la vie universelle nous offre le spectacle, cela est une *nécessité de raison*. Ce qui n'est nullement nécessaire, c'est de s'arrêter, comme le veut Aristote, à un premier moteur... L'essor de l'esprit n'a point de terme, dans cette série de relations, qu'il conçoit comme infinie. Toute succession infinie de mouvements n'admet pas de premier moteur, et quand Aristote dit qu'il faut bien s'arrêter, χρὴ στῆναι, c'est une nécessité de son système qu'il exprime au fond, non une nécessité logique. Sans doute il lui faut s'arrêter, parce que, s'étant mépris, comme Platon, sur le véritable principe du mouvement, l'hypothèse d'un premier moteur est l'unique ressource qui lui reste pour échapper à une absurdité. Il lui faut ce mo-

teur à tout prix, sans quoi le mouvement de sa machine cosmique est impossible. Mais alors vient Kant qui lui prouve, ainsi qu'à toute la scolastique, que si c'est une nécessité de s'arrêter à un premier moteur, c'en est une autre non moins impérieuse de remonter à l'infini la série des causes. Et encore Kant ne dit point assez. Il parle de nécessité égale dans les deux affirmations contradictoires, parce qu'il tient à établir une parfaite antinomie sur ce point, comme sur tous les problèmes de la métaphysique. Mais il n'y a de ***nécessité vraiment logique*** que dans la seconde affirmation. En sorte que la thèse du premier moteur est non-seulement une hypothèse, mais une hypothèse *contraire à la raison*. » (T. III, p. 297.)

C'est donc entendu; M. Vacherot nomme nécessité *vraiment logique* la nécessité qu'il pense ressentir de tirer d'une loi pure de l'entendement une induction arbitraire sans fin à la réalité d'existences sans fin. Et il regarde comme nécessité *faussement logique*, par conséquent, celle que la logique nous constitue de regarder l'intégralité des phénomènes acquis jusqu'à ce jour comme une intégralité effectuée, et non pas sans fin. L'hypothèse contraire à la raison est à ses yeux celle dont le raisonnement prouve la vérité : l'hypothèse conforme à la raison est celle qui répond au parti pris de soumettre les faits à des inférences portées à l'infini, contre toute raison, sans autre justification du procédé que de l'intituler lui-même *la Raison*.

Les systèmes panthéistes sont nombreux, et se ressem-

blent tous beaucoup quand on ne se laisse pas prendre aux mots, qui de l'un à l'autre sont assez différents. Celui dont M. Vacherot est l'auteur ne se distingue même pas au fond des doctrines similaires par sa théorie dite de l'*idéal;* car l'innovation à cet égard a consisté toute pour lui à donner le nom de *vrai* à cela même qu'on appelait autrefois, dans cet ordre d'idées, imagination, illusion mentale, et à ne pas laisser de démontrer de son mieux que cela n'a rien de *réel*. Mais ce qui m'étonne, c'est l'anomalie vraiment peu ordinaire, et dont j'ai fait le principal sujet de cette note, entre la partie analytique et la partie cosmologique du livre de *la Métaphysique et la Science*. Ce point m'intéresse à cause de l'importance qu'il a dans les analyses des idées de quantité et d'infini, et par suite pour la conception du monde comme synthèse. M. Vacherot, dans sa partie analytique, fixe la réalité comme finie dans tout le concret du quantum : nombre, espace et temps. Il accorde donc au criticisme ce que la raison réclame, et à l'école empirique ce que l'expérience a le droit d'exiger quand il s'agit des déterminations concrètes. Puis, dans sa partie cosmologique et pour sa construction dogmatique, M. Vacherot emploie la grande machine du *procès à l'infini*, indispensable à toute cosmologie panthéiste. Il faut absolument que M. Vacherot choisisse entre deux thèses contradictoires, et remédie dans une prochaine édition, à ce vice logique de son ouvrage, s'il tient à rester pour la postérité l'auteur d'un système cohérent, parmi tant d'autres de la même volée.

Mais rien ne montre mieux à mon gré le trouble et l'embarras que les antinomies kantiennes, et enfin aujourd'hui une analyse plus ferme de la notion du quantum et du principe de contradiction commencent à jeter dans l'ancien domaine de la spéculation infinitiste.

XLVII

LA QUESTION DU VIDE ET DU PLEIN.

On pourrait aisément croire que cette fameuse question débattue par l'ancienne physique et dans les écoles des métaphysiciens, cette hypothèse ou du *vide* ou du *plein*, dont l'emploi fut si grand pour la construction des systèmes de cosmologie apriorique, est semblable à d'autres de destinée pareillement militante et que la philosophie critique est enfin réduite à bannir du champ de la connaissance possible. Il n'en est rien : non-seulement la notion de physique impliquée dans ce terme de *vide* est permise, ou, pour mieux dire, imposée plus que jamais, pour servir aux investigations scientifiques, à cause de l'importance prise de nos jours par la mécanique et la physique corpusculaires; mais, et c'est le point qui m'intéresse exclusivement ici, la méthode que je suis me con-

duit à énoncer la question en termes généraux qui en changent toute la physionomie. Il ne s'agit plus d'un doute à lever dans la science, ou d'une hypothèse à appuyer ou à combattre, mais d'un problème à énoncer en termes corrects, pour la critique générale de la connaissance, et qui, sitôt posé, est résolu par la plus simple application du principe de contradiction.

Les premiers qui spéculèrent sur le *vide* l'imaginèrent comme quelque chose de concret, une sorte de *rien existant*, distribué entre les éléments des corps. Il fallait, par contre-partie, se faire une idée de l'essence de ces éléments mêmes, et il arrivait, sort bizarre des systèmes! qu'on y trouvait des *pleins* à admettre et à comprendre. Ainsi le veut le concept général de l'étendue, applicable au *vide* comme au *plein*, et dont on ne saurait concréter la représentation dans un sujet externe sans tomber dans l'infini du continu mathématique, impossible à réaliser. Ainsi les partisans du *vide* rencontraient dans leurs vides, ou riens étendus, et dans leurs pleins, ou atomes, le même empêchement à toute définition vraiment acceptable, que les partisans du *plein* avaient à surmonter pour concevoir une accumulation d'existences d'étendue sans fin, et réelles, dans le moindre espace imaginable. Ceux-ci embrassaient

seulement d'une façon plus résolue le concept contradictoire de l'infini actuel, mais les premiers ne l'évitaient point.

Ce n'est pas ainsi que doit se poser la question. Il faut faire abstraction de toute hypothèse sur la nature des phénomènes ou des êtres réels compris sous l'étendue. Il n'importe qu'on imagine ou l'essence impénétrable des épicuriens, ou l'éther des stoïciens qui pénètre partout, ou l'espace matériel infiniment divisible de Descartes, ou les monades en nombre infini de Leibniz. Laissons de côté l'idée à nous faire des sujets mêmes qui sont contenus sous trois dimensions dans un volume de grandeur quelconque, et portons toute notre attention sur le nombre de ces contenus. Rien n'est plus facile; et s'il faut néanmoins les concevoir sous une notion définie pour en parler, nous pouvons les regarder tout uniment comme des siéges de phénomènes quels qu'ils soient, localisés par relation à différentes parties intégrantes de ce volume. Cela posé, la question se présente en ces termes, avec la dernière simplicité :

Devons-nous concevoir que, désignant à volonté un élément cubique, partie intégrante d'un volume donné, quel que puisse être cet élément d'un tout indéfiniment divisible quant à notre représentation, il y ait toujours et nécessairement un

ou plusieurs siéges de phénomènes, un ou plusieurs siéges de forces, comme on dit en physique, compris sous ses dimensions? — Ou devons-nous penser, au contraire, que dans l'échelle descendante de ces éléments mathématiques, il finirait nécessairement par s'en trouver de tels, que nul phénomène, *en fait*, ne serait localisé dans l'intervalle de leurs dimensions.

La première thèse est celle du *plein*, la seconde est celle du *vide*, ramenées l'une et l'autre à des termes généraux, simples et corrects, sans aucune hypothèse physique.

Or, suivant la première thèse, le nombre des phénomènes, ou siéges de phénomènes actuels, localisés dans une certaine étendue représentable, serait un nombre infini, puisque la multiplication des existences réelles et effectives suivrait le cours de la multiplication des parties mesurables d'un volume donné, laquelle n'a point de terme. Cette thèse est donc absurde, parce que le nombre infini actuel est contradictoire en soi. C'est donc l'autre thèse qui est la vraie, et quand nous nous représentons des parties de l'étendue où des phénomènes de nature quelconque ont leur siége, nous devons nous représenter d'autres parties corrélatives où nuls phénomènes de cette nature n'existent. Et si nous étendons notre pensée à tous les phénomènes

possibles de toute nature, nous sommes obligés d'affirmer qu'il y a des parties d'étendue représentables en principe, dans lesquelles ne résident en fait nuls phénomènes de quelque nature que ce puisse être. Tel est le concept théorique des *vides*.

En même temps que l'ancienne controverse du *vide* et du *plein* est élevée à cette généralité, où elle doit prendre fin, si jamais la logique prévaut, le premier des arguments par lesquels le système du *vide* a été soutenu dès l'antiquité, subit une transformation du plus haut intérêt. Si tout est plein, disaient les atomistes, il ne saurait y avoir place nulle part dans le monde pour les mouvements qui commencent, et les corps devraient rester dans l'immobilité, nul d'entre eux ne pouvant s'ébranler qu'autant qu'un autre est déjà sorti de son repos. Mais cet autre est soumis à pareille condition de la part d'un troisième, et ainsi de suite sans fin : tout est enchaîné, et rien ne peut se détacher. Mais la dialectique des partisans du *plein*, et encore mieux la suite des aventures des systèmes, depuis cette époque, ont montré que si, en fait de mouvement, dans cette hypothèse, rien ne pouvait commencer, tout du moins pouvait suivre et se dérouler, ce qui est suffisant pour la marche du monde. Le mouvement se conçoit alors, dans tous les cas, sous la forme d'une circulation de matière

en courbes plus ou moins prolongées, mais toujours fermées, ne fût-ce qu'*à l'infini*, et dans lesquelles il n'y a pas *propagation* du mouvement à proprement parler, mais *continuation*, chaque partie ne venant occuper une place dans l'étendue abstraite qu'à condition et dans la mesure même qu'une partie antérieure quitte *en même temps* cette place, elle-même étant suivie par une partie postérieure également conditionnée. Ainsi, ce qu'on disait de l'immobilité forcée doit s'entendre de la solidarité qui résulte de l'enchaînement, et d'une solidarité qui, on le voit, s'étend à tous les moments du temps antérieurement écoulé aussi bien qu'à tous les éléments du mobile solidaire. Dans le temps comme dans l'espace, *tout se suit*, *rien ne commence*.

Cette idée, soit d'un mouvement corpusculaire, transmis et propagé avec de réelles initiatives possibles, soit d'une révolution continuée sans commencement ni fin véritables, selon qu'on adopte un système ou l'autre, généralisons-la; transportons-la aux phénomènes de nature quelconque qui se produisent successivement, et qui sont accompagnés, précédés ou suivis de mouvements locaux, c'est-à-dire d'une manifestation de phénomènes externes apparaissant progressivement à différents lieux de l'étendue sensible. On ne saurait

douter qu'à ce dernier genre de faits ne soient constamment liés par une étroite correspondance et par une dépendance en un sens ou en l'autre, les faits de représentation et de volonté quels qu'ils soient. Si donc les uns sont solidaires entre eux, les autres sont entraînés dans la même solidarité et ne laissent aucune place à des initiatives et à des commencements, si ce n'est purement apparents. Si, au contraire, des mouvements peuvent commencer quelque part sans impliquer, avant et après, des séries circulaires ou infinies, à termes solidairement déterminés, il reste possible de comprendre que des phénomènes de tout ordre puissent commencer également sans impliquer tout un enchaînement de déterminations solidaires dans l'espace et dans le temps.

Ajoutons maintenant cette remarque. Dans l'hypothèse du *plein*, que je puis appeler proprement l'hypothèse de la solidarité absolue des changements, les liaisons ne se bornent pas aux parties successives d'un même tore ou anneau particulier de déplacements continus. Il ne suffit pas de concevoir le système entier des faits de locomotion, dans le monde, comme un ensemble d'anneaux de cette espèce, indépendants les uns des autres, et dont chacun prolongerait sa révolution, mais isolée, dans l'indéfinité du temps. L'expérience montre

clairement que ces anneaux devraient communiquer entre eux, en un temps ou en l'autre, se modifier réciproquement aux lieux où ils se touchent, et de là partout et tous, de proche en proche, directement ou indirectement; car, d'une part, l'existence des frottements et celle des actions à distance en sont une preuve frappante, et, d'une autre part, le monde physique ne se compose pas de périodes de phénomènes absolument fixes et régulières, ainsi qu'il le faudrait pour l'hypothèse des anneaux indépendants, mais bien de périodes qui changent à la longue, et puis d'une autre espèce de phénomènes qui n'offrent à l'observation aucune période ou loi circulaire sensible. La conséquence de cette remarque, c'est que la solidarité réclamée dans le système du *plein* ne s'étend pas seulement à une certaine révolution continue, mais distincte, dans laquelle il faudrait englober chaque fait donné de locomotion; mais constitue une solidarité universelle, autant que nos observations ou inductions peuvent s'étendre. Ce serait assez déjà d'une solidarité partielle, pour enchaîner tout fait particulier qui s'y trouverait enveloppé, et réduire ainsi tout commencement, toute initiative de mouvement, par conséquent de pensée et de volonté, à une apparence illusoire. Mais ce n'est pas tout, et on est conduit aux extrêmes limites de généralisation de

l'idée de *plein*, c'est-à-dire de l'idée du *solidairé* dans l'espace et le temps indéfinis.

Il est à peine utile de faire observer que ce qui est dit ici du mouvement est indépendant de toute opinion sur la nature des mobiles, ou sujets matériels représentés successivement en divers lieux de l'espace; indépendant aussi de l'idée vraie ou fausse qu'on peut se faire de ce qui forme l'essence de l'étendue et du mouvement. Qu'on imagine seulement un phénomène sensible, localisé par la représentation en un certain lieu maintenant, et tout à l'heure en un lieu autre lié de position avec le premier par une continuité sensible. Voilà le mouvement; et il n'en faut pas davantage pour que la question soit aussitôt posée entre la continuité réelle des moments et des éléments de ce phénomène mobile, quel qu'il soit au fond, et sa propagation, sa transmission progressive avec intermittences et intervalles discrets. La continuité suppose infinité et solidarité, soit dans la succession, soit dans les parcours exigés par les changements de lieux: c'est le système du *plein;* les intermittences et les distances permettent l'initiative de la locomotion, dont le commencement, où qu'on le considère, cesse dès lors d'impliquer l'existence d'un autre mouvement antérieur et postérieur, c'est-à-dire d'une infinité d'autres mouvements

enchaînés et solidaires : c'est le système du *vide*.

J'arrive à la conclusion de cette analyse des deux notions, envisagées par la critique avec une généralité qui les renouvelle. J'ai démontré que le système du *vide* est le vrai, puisque le système du *plein*, qui en est formellement le contradictoire, impliquerait la réalité du nombre infini, actuel et concret, qui est absurde. J'ai donc démontré, non pas précisément qu'il n'existe aucune solidarité absolue entre tous les phénomènes (car cette solidarité pourrait provenir d'autres causes), mais au moins qu'elle n'est pas prouvée; tandis qu'elle serait prouvée si le système du *plein* devait être admis. Or, la solidarité est un autre nom de la nécessité, dans cet ordre de conceptions; donc la nécessité n'est pas prouvée. De son côté, le système du *vide* permet l'initiative des mouvements, et donne par suite une place aux faits de premiers commencements des phénomènes en tous genres. J'ai donc démontré la possibilité de la liberté sous ce point de vue.

XLVIII

QUESTION DE LA SYNTHÈSE TOTALE EU ÉGARD A L'ESPÈCE DES PHÉNOMÈNES.

Tout objet de la connaissance tombe sous la catégorie de qualité pour s'y déterminer. Savoir, c'est distinguer et identifier; c'est, plus expressément, abstraire et généraliser; c'est définir par différence et genre.

Le Tout-être est-il une espèce en ce sens? Se détermine-t-il comme la différence d'un genre? Non, puisqu'il n'admet quoi que ce soit d'extérieur à lui et l'enveloppant. Il y aurait contradiction à tenter de le déterminer ainsi.

Cependant, pour que le Tout-être soit, en cela aussi, une synthèse, il faut que nous le posions comme un genre par rapport à ses espèces internes. Le Genre n'est pas alors cette thèse abstraite que donne la catégorie de qualité. C'est l'Espèce des espèces, pleine et concrète, toutes différences comprises.

Nous sommes ramenés à la définition même du Tout-être, mais au point de vue technique de la définition, l'Espèce.

Cette détermination reconnue nécessaire est cependant inaccessible analytiquement, ou d'une manière apostériorique, et conforme aux catégories, puisque l'usage de la thèse de *différence* y est interdit. L'expérience ne saurait non plus, d'espèce en espèce, atteindre à l'Espèce totale, car l'expérience se règle sur les catégories et ne les dépasse pas.

Synthétiquement, ou d'une manière apriorique, lorsque nous voulons nous élever au-dessus de la matière quelconque des relations, et cela pour l'Espèce aussi bien que pour les autres catégories, que nous représentons-nous? La relation de tous les rapports, la fonction de toutes les fonctions. Mais ce n'est pas là déterminer le Tout-être; c'est énoncer encore une fois le problème.

On a pourtant prétendu le résoudre. La seule voie qui fût ouverte était d'affecter, pour toute définition du Tout-être, une fonction choisie parmi les données de la connaissance, ou encore un groupe formé de plusieurs de ces données, supposées propres à *contenir* toutes les autres. Ces dernières descendent alors au rang de cas particuliers de la fonction universelle qui les *contient*. Mais qu'est-ce qu'une telle contenance? Au premier examen, celui qui se défie des idoles métaphysiques s'aperçoit que les auteurs de systèmes

invoquent la *Substance* ou la *Causalité dans la substance*, et qu'il n'y a rien de plus au fond de leur ambitieuse explication de l'Univers. Je vais le montrer.

Par exemple, je suppose que le philosophe réunisse les premières catégories, *Nombre*, *Étendue*, *Durée ;* qu'il les joigne au *Devenir*, et qu'éliminant de sa conception toutes les autres qualités, mais surtout ce qui appartient à la Conscience, il caractérise le monde en principe comme *Matière et Mouvement*. L'idée n'est ni nouvelle, ni rare. Il dira donc que les lois supérieures manifestées dans l'organisation dépendent des lois de l'organisation même, lesquelles, à leur tour, dépendent des lois de ce qui n'est point organisé. Ainsi, pour nous attacher aux termes les plus positifs qu'on ait proposés, la physique serait réductible à la mécanique ; et la chimie, la physiologie, la morale, aboutiraient successivement, les unes par les autres, au même genre de phénomènes, où tout se confondrait. Il faut que l'on se croie de bien puissantes raisons pour chercher un idéal de science, je ne dis pas en une telle synthèse, mais dans un tel chaos ; car enfin toutes les fonctions sont relatives les unes aux autres, l'expérience le prouve et la représentation le veut ; mais aussi elles sont distinctes les unes des autres, tant pour l'observation

que pour la logique. Sur quoi donc se fonder pour masquer ainsi toutes les différences ? Ce sera sur l'ordre d'enveloppement des espèces ou sur l'ordre d'enveloppement des causes.

Parlons des espèces. Il est très-vrai que l'abstraction faite, dans les êtres organisés, de tout ce qui est phénomène proprement représentatif, nous permet de constituer un genre formé des organes eux-mêmes et de leurs fonctions. L'abstraction de ce qui est propre à l'organisation nous conduit ensuite au genre des fonctions chimiques ou physiques ; et, de ce genre, nous passons de même à celui qui embrasse les phénomènes définis exclusivement par le Nombre, l'Étendue et la Durée, dans le Devenir. Mais ne pouvons-nous pas suivre la marche inverse ? Partant des mêmes êtres, et faisant abstraction de tous les objets de la représentation, en ce qu'ils peuvent être pour eux-mêmes, ou comme sujets, n'arrivons-nous pas à considérer la représentation pure, au point de vue représentatif, comme un genre enveloppant tous les phénomènes ? Quelle méthode préférer ?

En bonne logique, la question n'existe pas. Dès que la connaissance n'atteint que des rapports, dont toute science a pour but de faire l'analyse et de reconstituer les synthèses, il faut voir un abus de la catégorie d'espèce, une illusion de la faculté

de généraliser, dans cette disposition d'esprit, qui consiste à ériger en synthèses réelles les phénomènes moins leurs différences, c'est-à-dire moins les phénomènes eux-mêmes. Il est tout simple que le développement des fonctions puisse être décrit dans l'ordre qui aboutit au représenté le plus abstrait possible, comme aussi dans celui qui aboutit au représentatif, également abstrait; et ce fait constate seulement la corrélation des deux faces du phénomène, à ses divers degrés, dans la représentation et pour l'expérience.

L'erreur est de définir les fonctions en identifiant sans distinguer, ou, encore, en distinguant sans identifier. Des deux manières, on manque le rapport, unique objet de la science. La première méthode est familière aux partisans de l'*unité de substance*, et la seconde aux partisans de la *pluralité des substances*. Il s'agit ici de ceux-là.

La Pensée, mode de la Matière, est une formule dénuée de sens, aussi bien que *la Matière, mode de la Pensée*. Quand on dit : *L'homme est animal* (catégorie d'espèce), on entend qu'il est homme néanmoins; or, il n'est homme que par la différence, eu égard à laquelle on ne dit rien en disant qu'il est animal. De même, pour donner un sens à cette proposition : *La Pensée est un mode de la Matière cérébrale*, il faut ajouter *moyennant*

la différence qu'on appelle proprement Pensée, et alors on se trouve avoir parlé, mais non pas avoir dit quelque chose.

Le philosophe qui propose de semblables formules s'entend demander : *Qu'appelez-vous Matière?* Et, forcé de définir, il introduit dans les éléments de sa définition ces mêmes phénomènes qu'il voulait en déduire : cercle vicieux. Prend-il son point de départ dans la pure Étendue, avec le Mouvement, alors il explique les actions physiques et chimiques par des qualités qu'elles-mêmes il n'explique pas. Admet-il quelque Matière spécifique, il attribue l'organisation à des propriétés organisantes dont cette matière est douée. Est-ce enfin une Matière organisée qui lui sert de donnée, il ose affirmer que cette matière pense, parce qu'elle a la propriété de penser. Ne rions pas. Constatons sérieusement le secret de l'explication du monde. Le voici :

De l'ensemble des phénomènes on soustrait presque tous les rapports (pourquoi pas tous?) sous condition desquels la représentation en est obtenue. Cette abstraction posée, on l'intronise, on la fait Substance, et l'idole a la vertu de reproduire les rapports supprimés, à mesure que, sous un nom ou sous un autre, on les y rétablit. Et l'on

appelle cela expliquer; on nomme cela de la science; on prend en pitié, au nom de cela, l'idéaliste, qui pourtant ne fait pas autre chose que cela! car aux mots près, qui sont différents, l'idéaliste, comme le matérialiste, compose le Monde de la série des propriétés de la Substance; et ce que l'un intitule *Esprit*, quelquefois *Moi*, est précisément ce que l'autre intitule *Matière*. Dans la Substance, *au fond*, comme on dit, tout est confondu : tout y rentre, tout en sortira. Les modes et attributs en sortent; c'est dans les modes et attributs que tout ce que le développement du Monde comporte de phénomènes est envisagé d'avance, et c'est arbitrairement qu'on jette un dévolu sur tels modes ou attributs ou sur tels autres pour donner de la Substance une définition illusoire.

Pourquoi pas tous? ai-je dit; pourquoi s'arrêter dans la série des abstractions plutôt à la Matière vivante, mais sans perceptions, qu'à la Matière spécifique, mais sans vie, des physiciens? Pourquoi plutôt à la Matière spécifique qu'à la simple Étendue mouvante? Pourquoi plutôt à l'Étendue qu'à cette Matière des anciens, à ce Substrat inqualifiable, à cet Indéterminé pur, après lequel il n'y a plus enfin d'abstraction possible? Ces philosophes furent les plus logiques, eurent au moins conscience de leur propre méthode, qui, une fois

décidés à demander à la généralisation le principe du monde, poussèrent la généralisation jusqu'au bout. La marche et l'objet avoué de la science sont l'observation, l'analyse, les rapports et les lois constatables, les synthèses vérifiables; le savant n'a donc donc pu démentir son titre à ce point de spéculer sur la Substance pure; pourtant le vice est le même, quand on s'efforce de faire entrer toutes les fonctions dans une fonction abstraite, incapable de régénérer les divers rapports compris dans les premières, autrement que par la volonté de l'opérateur dont le parti est pris de restituer ce qu'il lui a plu d'enlever.

Je n'ai maintenant que peu de mots à dire sur les causes. C'est, à la vérité, le point de vue préféré des savants pour l'explication prétendue du Monde. Mais que deviennent leurs causes, s'ils ne les envisagent dans leurs substances? Que signifient ces propositions, dans la pensée de ceux qui les avancent : *L'Organisation est la cause de la sensibilité et de l'intelligence; l'Organisation est un effet des mouvements de la Matière*, etc., si ce n'est que la matière organisée, ou que la matière inorganique mobile sont des substances qui préexistent, l'une à l'intelligence et à la sensibilité, l'autre à l'organisation, en sorte qu'il en

émane des effets, comme tout à l'heure il s'y enfermait des modes? Mais nous avons rejeté cette causalité de la Substance, pour ne considérer qu'un rapport donné entre deux termes également nécessaires à la constitution de la synthèse et à la manifestation de la *Force*. La Cause, soit considérée dans la conscience, soit envisagée dans l'expérience des faits de succession externe, est inséparable de son effet. Sans cela, il faudrait identifier le *mouvement*, *cause d'un mouvement*, avec le *mouvement*, *cause d'une sensation*, et il n'y aurait pas moyen de distinguer la *volition*, *cause d'une contraction musculaire*, de la *volition*, *cause d'une modification de pensée*. La nature d'un rapport de force dépend donc de l'un et de l'autre des actes liés, et c'est se payer d'une fiction inintelligible que de considérer l'esprit en tant qu'esprit, simplement, comme cause des phénomènes matériels, ou la matière en tant que matière, simplement, comme cause des phénomènes intellectuels.

On voit que l'erreur n'est pas autre à vouloir envelopper toutes les fonctions dans une fonction unique et abstraite, à vouloir, dis-je, les réduire ainsi par le rapport de causalité, qu'à tenter la même réduction par le rapport de spécificité. L'illusion consiste toujours à séparer ce qui est joint dans

les phénomènes, puis à joindre ce qu'on a séparé : à le séparer, comme s'il avait dû n'être pas joint, et comme si la distinction pouvait rompre les synthèses que précisément elle suppose ; à le joindre, comme un mode ou un effet surajouté à quelque chose, substance ou cause, qui aurait primitivement existé en soi.

Les partisans d'une cause unique matérielle des phénomènes s'appuient sur l'ordre de production des faits, dont l'expérience témoigne. Ils nous montrent l'organisation, antérieure à l'intelligence et l'enveloppant ; les fonctions physiques et chimiques, antérieures aux fonctions vitales, et nécessaires à la constitution des organes ; le mécanisme, enfin, antérieur à toute spécificité et condition indispensable du jeu des agents physiques. Où ils croient observer une succession constante, ils placent une cause, et ce n'est pas de cela qu'on peut les reprendre. Il est de fait aussi que les lois inférieures sont au nombre des conditions de manifestation des lois supérieures. Mais ce qui n'est point et ne peut point être constaté, c'est l'antériorité totale et radicale d'une fonction d'une espèce à l'égard d'une fonction d'une autre espèce. La succession simple des phénomènes des deux ordres, nettement accusés et séparés, n'appartient à l'expérience ni en général, ni en aucun cas particulier :

1° Là où, l'organisation étant donnée, la sensibilité et l'intelligence se produisent en suite des modifications organiques, il n'est jamais possible de s'assurer que les phénomènes qui surviennent ainsi sont indépendants de toute sensibilité et de toute intelligence antérieurement existantes, ou même concomitantes, soit dans le sujet, soit hors de lui.

On ne vérifie pas mieux l'hypothèse suivant laquelle certains faits organiques apparaîtraient, n'ayant été précédés que de faits simplement physiques, et ne se rapportant à nuls autres. Enfin, l'observation ne nous soumet point de phénomènes mécaniques purs, puisque les corps les plus inorganisés ont leurs parties liées par des forces physico-chimiques dont la réduction au mécanisme n'est pas accomplie. Ainsi, la condition essentielle de toute expérience fait défaut : je veux dire la séparation des rapports qu'on veut éprouver, d'avec tous autres rapports quelconques, capables de les altérer.

Après cette objection capitale, on pourrait se dispenser de rappeler que les phénomènes de l'ordre que j'appelle inférieur se présentent souvent et à bien des égards, et notamment quant à la causalité, comme subordonnés à ceux de l'ordre supérieur (sous les mêmes réserves que ci-dessus, faites en sens inverse).

2° Si l'obstacle était levé, si l'expérience pouvait séparer des faits si complexes, nous montrer d'un côté l'acte antécédent, mécanique, physique, organique; de l'autre, et postérieurement, l'acte conséquent, physique, organique, sensible, mais purs, précis et définis, indépendants des deux parts, que conclurions-nous de là? Les deux termes de genre différent seraient unis par le rapport de cause à effet, sous la synthèse d'une force. La cause et l'effet seraient inséparables l'un de l'autre et de leur synthèse : sans cela la spécificité du produit serait inintelligible, et l'on poserait sous le nom de cause cette chimère que j'ai réfutée et que trois mots résument : *la chose qui se fait non-chose, qui se fait autre chose, qui se fait quelque autre chose que ce soit*. Mais alors que se trouve-t-on avoir obtenu? l'apparition spontanée d'une force; c'est-à-dire que le Monde n'est plus expliqué, comme on le voulait, mais simplement posé.

Ainsi, la définition du Tout-être nous échappe, sous la catégorie de l'espèce, soit quand nous procédons par voie d'abstraction, soit quand nous considérons les espèces composantes comme des effets de quelque espèce primitive plus simple. Mais il nous reste à savoir si les catégories supérieures ne donneront pas un résultat plus satisfaisant.

Observations et développements.

Du système des transformations de la force.

La physique moderne a suggéré à la métaphysique un système nouveau, que les physiciens eux-mêmes ne se défendent pas d'exposer à l'occasion, et qu'on pourrait nommer très-justement une tentative de réduction de toutes les qualités possibles à la force mécanique, dans l'explication du monde, sauf à envisager en même temps cette force sous l'aspect d'une sorte de qualité primordiale qui subit des métamorphoses diverses appréciables pour nos sens, suivant les modes de distribution d'un mouvement de somme invariable entre les parties du mobile universel. Le mot *force*, un de ceux dont abuse aujourd'hui la philosophie substantialiste, sert à ceci, que, pris en son sens mécanique et bien défini, il permet au système en question de ne voir dans l'univers que des mouvements, les molécules étant elles-mêmes conçues sous des lois de position et de figure exclusivement; tandis qu'avec l'acception vague qu'on a l'habitude de lui donner pour satisfaire à tous les effets possibles de la nature, il se prête aux différentes formes que revêt pour l'imagination un être inconnu agissant sur la sensibilité.

Si l'on n'eût jamais compris la force que sous la signification précise et définie que comporte la mécanique et qui se résout en l'idée d'un simple effet : la vitesse; ou bien

encore sous la signification autre, mais également nett dont la psychologie accuse le type dans la volonté, on s serait abstenu des expressions telles que « transformation de la force » ou « conversions des forces les unes dar les autres » pour désigner à la fois des qualités sensibl comme la chaleur, des propriétés spécifiques des corp comme celles qui les rendent aptes à former des comp sés variés, et puis les rapports de ces qualités et pr priétés avec des transports et des vibrations de molécul sous la loi de l'inertie. En effet, de deux choses l'une, o l'on ne pense qu'aux mouvements, soit moléculaires, so de masses, quand on parle ainsi de *transformations* et d *conversions;* ou l'on imagine une qualité qui change, un substance qui se métamorphose, une cause inassignabl qui faisait ceci tout à l'heure et qui maintenant fait cela On n'a garde de s'en expliquer. Mais, dans la première hy pothèse, les mots employés sont des contre-sens : il ne peu jamais correctement s'agir que d'un mouvement donné d'une somme de forces vives (mécaniques) qui va se com posant et se décomposant (mécaniquement), et tantôt s distribue entre des molécules vibrantes, ondulantes, tantô s'assemble pour déplacer des masses. Rien ne se convertit rien ne se transforme ; non plus, par exemple, que la forc appliquée au sac de sable qu'un aéronaute vide du haut d sa nacelle. Dans la seconde hypothèse il faut qu'on s'avou qu'on revient à l'ancien langage des qualités occultes, qu est le plus éloigné possible d'une bonne terminologie scien

ıe. Au lieu d'une réduction de la physique à la méca-
e, réduction à bon droit cherchée, mais dont la
ıière condition consiste à faire rigoureusement abs-
ion, dans les phénomènes, de tous les caractères
iquant la sensibilité, on favorise le retour aux erre-
ts de la physique des essences. On devrait, et c'est
d'ailleurs ce que font les savants spéciaux, quand ils
èdent pas à la tentation de parler généralités, c'est-
'e pour eux métaphysique, on devrait viser exclusive-
t à déterminer les lois des mouvements correspondants
qualités sensibles. Mais on se complaît en des ma-
es d'exprimer les vérités même les plus positives, telles
celle de l'équivalent mécanique de la chaleur, ou les
ctions les plus probables des sciences physiques, telles
la constance des forces vives dans les mouvements cor-
ondants à des sensations diverses, avec des termes qui
ıellent les spéculations de l'école d'Ionie sur les trans-
ıations d'une substance unique de la nature. Ce faux
'age se transmet des savants aux philosophes, et à ceux
ıe de ces derniers qui devraient, par leur méthode,
les plus exempts de métaphysique, et qui au fond le

On admet, dit M. Bain, que la force nerveuse est en-
lrée par l'action des aliments fournis au corps, et par
ıéquent qu'elle appartient à la classe des forces qui
une origine commune et qui sont capables de se con-
ir les uns dans les autres, à savoir : le moment méca-

nique, la chaleur, l'électricité, le magnétisme et la décomposition chimique. La force qui anime l'organisme humain et entretient les courants du cerveau a son origine dans la grande source primordiale de force vive, le soleil, dont l'action sur la végétation produit les organismes qui, en se détruisant dans un organisme animal, donnent naissance à toute la force nécessaire à l'entretien des actes de cet animal. Ce qu'on appelle force vitale n'est pas une force particulière, mais une distribution de forces de la matière inorganique qui soit capable de conserver un organisme vivant. Si nous avions des moyens d'observation et de mesure parfaits, nous pourrions rendre raison de toute la nourriture transformée dans un animal ou dans l'homme; nous pourrions calculer la somme totale de force dégagée dans les changements qui sont la somme de cette transformation; en allouer une partie à la chaleur animale, une autre à la sécrétion, une troisième à l'action du cœur, des poumons, des intestins, une quatrième à l'effort accompli pendant ce temps, une cinquième pour l'activité du cerveau, ainsi de suite jusqu'à ce que nous eussions une balance exacte de la recette et de la dépense. La force nerveuse qui provient de la destruction d'une certaine quantité de nourriture est susceptible de se transformer en une autre forme de force animale. Versée dans les muscles pendant un violent effort conscient, elle accroît l'activité de ces organes; passant dans le canal alimentaire, elle vient en aide à la force digestive; ailleurs, elle se convertit en chaleur; enfin elle

peut donner naissance à de vrais courants électriques.

» La nature de la force nerveuse et son mode d'action nous amènent à modifier l'idée qu'on se faisait autrefois du cerveau comme organe de l'esprit... La plus petite opération comprend la transmission d'une influence d'un centre à un autre, d'un centre à une extrémité, ou l'inverse. Nous ne pouvons pas séparer les centres nerveux des branches qui établissent les communications; nous ne pouvons pas davantage séparer les branches des organes du corps qui produisent ou qui reçoivent la stimulation nerveuse. L'organe de l'esprit n'est donc pas le cerveau tout seul; c'est le cerveau uni aux nerfs, aux muscles, aux organes des sens, aux viscères. Quand le cerveau est en action, il y a transmission de force nerveuse, et l'organe qui reçoit ou qui engendre la force est une partie essentielle du cercle du mécanisme. » (*Les Sens et l'Intelligence*, traduction de M. Cazelles, p. 39.)

Je n'élève aucune réclamation contre l'esprit de la physique mécanique employée dans cette exposition de M. Bain. Je crois cette physique et cette physiologie, encore qu'hypothétiques en leur grande généralité, dans le meilleur courant de la science. Quant aux interprétations auxquelles prête le langage adopté, je suis obligé de distinguer fortement entre celle que je peux prêter convenablement à M. Bain lui-même et une autre qui, plus répandue dans le public savant ou philosophe, donne lieu au système que je combats. Des forces qui ont une origine commune dans le monde

inorganique, à savoir dans les vibrations solaires communiquées de proche en proche à certaines particules élastiques du milieu des corps; des forces qui prennent la forme de la chaleur ou la forme des propriétés d'où dépendent les compositions et les décompositions des éléments; des forces qui deviennent la force vitale en produisant et entretenant la forme d'un corps organisé; qui deviennent la force nerveuse en servant aux communications des centres nerveux et des organes internes ou périphériques; qui deviennent la force sensitive et intellective en prenant une autre forme spéciale affectée aux fonctions de certaines glandes; des forces, enfin, dont l'entrée dans l'organisme et la sortie observent une exacte balance, en tant que moments mécaniques dans lesquels doivent se comprendre les entrées des sensations et les sorties de la volonté; voilà le système. J'y remarquerai deux points saillants :

1° L'étrange confusion d'une idée claire et bien définie, de l'ordre mécanique, avec la vague imagination des « forces » conçues confusément, revêtant telles « formes » et puis se « transformant ». C'est par ce côté que je regarde cette nouvelle *forme* de matérialisme comme un retour à la physique des qualités et des métamorphoses, une tentative pour construire la synthèse du monde sous la notion de qualité déguisée en notion de force.

2° La décision arbitraire, sans la moindre preuve ou apparence de preuve à l'appui, par laquelle, sous le prétexte d'une équation à établir entre des forces, c'est-à-dire

entre des mouvements — car cela ne saurait avoir d'autre sens en mécanique, — on prononce que les déterminations d'un être conscient sont toutes dans une dépendance absolue des antécédents et des circonstances donnés dans le monde externe ou dans l'organisme, et donnés sous la simple espèce du mouvement.

Ni l'une ni l'autre des deux lois du nouveau matérialisme ne peuvent convenir, ce me semble, à M. Bain, et il est bien regrettable que ce philosophe ait subi l'empire d'une si fâcheuse phraséologie. La réduction de l'esprit à des phénomènes dans l'étendue, à des lois de figure et de mouvement, est une doctrine formellement contraire à ses déclarations les plus expresses. « Le seul trait, dit-il dans un de ses derniers ouvrages (1), que présentent tous les phénomènes matériels, et que ne présente, au contraire, aucun des états de l'esprit conscient, c'est le mode de coexistence que l'on nomme ordre local, l'ÉTENDUE. Un édifice ou un arbre a une certaine étendue, mais nous ne sentons pas qu'un plaisir ou une peine, un souvenir ait une étendue; il y a incompatibilité entre un sentiment et l'idée d'étendue...

» L'étendue n'est que la première d'une longue liste de propriétés qui existent toutes dans la matière et qui manquent toutes à l'esprit; » M. Bain nomme ici l'inertie, la

(1) *L'Esprit et le Corps*, un volume de la Bibliothèque scientifique internationale, p. 128-143.

pesanteur, la couleur, la forme, le mouvement, la position, puis des propriétés accessoires, en grand nombre. L'alliance de ces propriétés avec l'esprit, quoique donnée en fait, n'est point, dit-il, une « union de lieu », un rapport de contenant à contenu, ou rien de semblable. On ne peut se la représenter que comme « un changement d'état », un passage « de l'attitude objective à l'attitude subjective », lequel ne saurait s'exprimer par les termes de lieu, d'intériorité ni d'extériorité. Si l'on était tenté de croire ici que M. Bain entend par cette espèce de miracle du « passage » ou « changement d'état » une *transformation* de la force mécanique, telle qu'on la conçoit dans le système des *conversions*, je citerai les passages suivants, où l'on peut voir le même auteur affirmer de la manière la plus catégorique l'impossibilité de définir un monde *objectif* — c'est-à-dire dans l'étendue — sans impliquer un *sujet* — c'est-à-dire sans impliquer l'esprit (1).

« Il semble que nous n'ayons pas d'autre manière de nous assurer et d'assurer les autres qu'à la suite du mouvement accompagné de conscience qui consiste à ouvrir les yeux, il y aura toujours un état de conscience qui sera une sensation de lumière, qu'en disant que la lumière existe comme fait indépendant, qu'il y ait ou non des yeux pour la voir. Mais à la bien considérer, nous verrons que cette assertion est fausse, non-seulement parce qu'elle se met au-dessus de

(1) *Les Sens et l'Intelligence*, p. 341 et 643.

toute preuve possible, mais aussi *parce qu'elle implique contradiction.* Nous affirmons qu'il y a en dehors de la conscience une existence que nous ne pouvons connaître qu'en tant qu'elle est dans la conscience. En paroles nous affirmons une existence indépendante, tandis que par cette affirmation même nous nous donnons un démenti. *Un monde possible implique un esprit possible qui le perçoive, exactement comme un monde actuel implique un esprit actuel.* »

« L'existence passée et la persistance à venir de l'univers-objet ne peut signifier qu'une chose pour nous, c'est que si des esprits existaient dans le passé, ils devaient, et s'il doit en exister dans l'avenir, ils devront être affectés d'une certaine façon. Ma conscience-objet est autant une partie de mon être que ma conscience-sujet. Seulement, quand je ne suis plus, d'autres êtres reprennent et entretiennent la partie-objet de ma conscience, tandis que la partie-sujet a disparu. L'objet est ce qui est permanent, commun à tous; le sujet est ce qui est mobile, particulier à chacun. Mais rien dans le fait de la communauté d'expérience (l'objet) ne nous autorise à séparer l'expérience de l'esprit, considéré au sens strict (le sujet). »

D'après cette remarquable exposition de principes, que je discuterai en traitant de la psychologie, il est clair qu'un interprète de la pensée de M. Bain serait mieux fondé à comprendre par ce qu'il appelle un *passage* ou *changement d'état*, ou *d'attitude,* une évolution de la nature du sujet — il est vrai considéré en général et non en particulier, —

qu'une transformation d'un objet qu'il déclare être inséparable de ce sujet. Nous voilà donc bien loin du système des conversions du mouvement local.

Pour ce qui est de l'autre point de ce système, ou de la balance exacte des mouvements d'entrée et de sortie, M. Bain n'aurait assurément point d'objections contre le déterminisme absolu qui en est une conséquence; mais ses vues sur le rôle du *sujet* sont telles, qu'il lui répugnerait de poser l'équation des déterminations, tant mentales que d'ordre physique, entre de simples mouvements, comme si les modes psychiques de sentiment et de volonté devaient entrer dans la supputation à titre de mouvements, ou *forces transformées*, et non pas être considérés à part et comme enchaînés dans les associations spéciales dont il a fait lui-même une étude approfondie.

C'est dans la doctrine de l'évolution de M. H. Spencer, qu'il faut chercher l'expression complète de la fausse interprétation à laquelle donne lieu, parmi les philosophes, le principe mécanique des forces vives. *L'Inconnaissable* n'est pour ce penseur qu'un fondement tout abstrait de doctrine et comme une sorte de concession faite aux impossibilités d'une synthèse matérialiste du Monde, une manière de se débarrasser de la partie morale ou religieuse du grand problème, une fois pour toutes; après quoi il procède à la construction du grand Tout avec la même liberté et le même genre d'imaginations que le ferait tout autre auteur d'un système de la nature à qui l'origine des choses

serait parfaitement connue. L'idée générale de la *force* est chargée d'opérer le passage entre l'*Inconnaissable* et l'Univers; une idole métaphysique est le point de départ d'une doctrine qui se croit toute inspirée par la science. Je citerai ici quelques passages caractéristiques (1).

« Notre expérience de *force* est l'élément dont se compose l'idée de matière. La propriété qu'a la matière de résister à notre action musculaire se présente immédiatement à la conscience en fonction de force, et sa propriété d'occuper l'espace étant tirée abstractivement d'expériences primitivement données en fonction de force, il en résulte que tout le contenu de l'idée de matière se compose de forces unies par certaines corrélations.

» Si telle est notre connaissance de la réalité relative, qu'avons-nous à dire de l'absolue? Une seule chose, c'est qu'elle est un mode de l'Inconnaissable uni à la Matière par la relation de cause à effet... Nous arrivons à la Force, le principe des principes. Quoique les conceptions de Temps, d'Espace, de Matière et de Mouvement soient en apparence toutes les données nécessaires de l'entendement, une analyse psychologique nous montre qu'elles sont édifiées avec des expériences de force, ou qu'elles en sont tirées par abstraction. La Matière et le Mouvement, tels que nous les connaissons, sont des manifestations de Force différemment conditionnées...

(1) Herbert Spencer, *les Premiers Principes*, traduction de M. Cazelles, p. 176, 179, 180, 204, 211, 227, 232, 235, 237.

» C'est une banalité de dire que la nature de cet élément indécomposable de notre connaissance est insondable. Si, pour nous servir d'un exemple emprunté aux notations algébriques, nous représentons la Matière, le Mouvement et la Force par les symboles x, y, z, nous pouvons exprimer les valeurs de x et d'y en fonction de z; mais la valeur de z ne peut jamais être trouvée : z est la quantité inconnue, qui doit toujours rester inconnue, par la raison évidente qu'il n'y a rien en fonction de quoi sa valeur puisse être exprimée. Notre intelligence peut simplifier de plus en plus les équations de tous les phénomènes, jusqu'à ce que les symboles qui les formulent soient réduits à certaines fonctions de ce symbole ultime (1); mais cela fait, nous avons atteint la limite qui sépare pour jamais la science et la nescience...

» La Force comme nous la connaissons ne peut être regardée que comme un effet conditionné d'une cause inconditionnée, comme la réalité relative qui nous indique une réalité absolue par laquelle elle est produite directement. Ce qui nous fait voir combien est inévitable ce réalisme transformé auquel la critique sceptique nous ramène à la

(1) Il existe ici une erreur capitale, qu'il suffira de signaler à quiconque a fait la moindre étude de la mécanique analytique. La force est une idée qui ne peut être abordée dans cette science. Elle n'y est que supposée. z, pour employer la notation de M. Spencer, s'exprime en fonction de x et d'y. L'inverse n'est pas possible.

fin. Rejetant toutes les complications, et contemplant la Force pure, nous sommes irrésistiblement contraints par la relativité de notre pensée, à concevoir vaguement qu'une force inconnue est corrélative de la force connue. Le noumène et le phénomène se présentent dans leur relation primordiale comme deux côtés du même changement, et nous sommes obligés de les regarder tous deux comme également réels... »

Après avoir ainsi mis en avant des principes métaphysisiques où se retrouvent, sous la fausse rubrique de la *critique sceptique* et de la *relativité* de la *pensée*, les illusions rationalistes de Descartes et de Leibniz, nn emploi théologique des notions de substance et de causalité dont Kant a démontré le vice, M. Spencer procède sans scrupule à une sorte d'exégèse matérialiste du Monde. Ce philosophe aurait dit que Dieu créa d'abord la Matière, *alias* la Force, et que dès ce moment la Matière, sous l'impulsion de son auteur, commença l'évolution qui constitue l'univers dans l'Espace et dans le Temps, qu'il n'aurait fait qu'énoncer en termes plus vulgaires une idée, selon moi, impossible à discerner de la sienne. Quoi qu'il en soit, il établit à l'aide d'inductions scientifiques, et plus éminemment au moyen d'aprioris que ne se refuse pas ce grand ami de l'expérience, les thèses de l'indestructibilité de la Matière, de la persistance du Mouvement, de la persistance de la Force. C'est, dit-il, sur ce dernier principe « qu'une synthèse rationnelle doit s'élever ». Il en fonde l'édifice sur les découvertes modernes relatives à la « transformation et équivalence des forces »

sans craindre d'employer des expressions telles que celles-ci : « Le mouvement peut créer la lumière, » et : « Si nous regardons les changements de position relative, d'arrangement moléculaire, ou d'état chimique, comme des manifestations transformées des forces d'où elles naissent, nous devons aussi regarder les sensations que ces forces produisent en nous, comme de nouvelles formes de ces mêmes forces. » On ne trouve dans toute cette exposition de vérités physiques ainsi métaphysiquées, aucune distinction entre les sensations et sentiments, *comme tels*, et les modes du mouvement que la physique et la physiologie ont à reconnaître et à étudier en correspondance avec les phénomènes de la sensibilité.

« Les modes de l'Inconnaissable, dit M. Spencer, en ses formules finales sur ce chapitre, les modes que nous appelons mouvement, chaleur, lumière, affinité chimique, etc., *sont transformables* les unes dans les autres et dans ces modes de l'Inconnaissable que nous distinguons par les noms d'émotion, de sensation, de pensée; celles-ci à leur tour peuvent par une *transformation inverse* reprendre leurs premières formes. Aucune idée, aucun sentiment ne se manifeste que comme résultat d'une force physique *qui se dépense pour le produire* : tel est le principe qui ne tardera pas à devenir un lieu commun scientifique... Comment se fait *cette métamorphose;* comment une force qui existe sous la forme de mouvement, de chaleur, de lumière, peut-elle *devenir un mode de conscience;* comment les vibra-

tions aériennes peuvent-elles *engendrer la sensation* appelée son? comment les forces mises en liberté par les changements chimiques opérés dans le cerveau peuvent-elles *produire une émotion?* ce sont des mystères qu'il n'est pas possible de sonder. Mais ils ne sont pas plus profonds que les transformations des forces physiques les unes dans les autres (1). Ils ne dépassent pas plus la portée de notre intelligence que ne la dépasse la nature de l'esprit et de la matière. Ce sont simplement des questions insolubles comme toutes les autres questions dernières. Tout ce que nous pouvons savoir, c'est que nous sommes en présence d'une des lois du monde phénoménal. »

Il est trop tard pour se dispenser de répondre en invoquant l'inconnaissable, quand on s'est avancé soi-même à ce point au delà du connaissable. L'appel au *mystère* pourrait être permis, mais non pas quand il s'agit de mystères que l'on se forge de propos délibéré à l'aide de fictions métaphysiques, et je dirai même mythologiques. Qu'est-ce que cet *engendrement* d'une émotion par la *métamorphose* d'une vibration? Comment savez-vous qu'un mode de mouvement *devient* un mode de sentir? Qui vous a dit que le mouvement *se dépense* pour *produire* une idée, quand le comble

(1) Se peut-il que M. Spencer ne voie pas que la *transformation* du mouvement en chaleur, par exemple, est tout ce qu'il y a de plus clair pour le physicien qui étudie dans la chaleur non la chaleur-sensation, mais la chaleur-vibration moléculaire! Il n'y a point de science de la chaleur-sensation.

de la science — encore n'est-ce qu'une espérance éloignée — ne consisterait jamais qu'en l'établissement d'une correspondance entre cette idée et ce mouvement? Enfin, qui vous force à abuser ainsi du principe de causalité, pure abstraction, dans l'espèce, pour affirmer l'existence d'une relation que vous déclarez du même coup ne point comprendre? Une philosophie comme celle-là se réclame bien vainement de l'expérience et des sciences expérimentales : ses véritables analogies sont dans telle cosmogonie de la haute antiquité : « Du Chaos naquirent l'Érèbe et la Nuit; de l'Érèbe et de la Nuit, l'Éther, l'Amour et l'Entendement. »

C'est bien le chaos, en effet, c'est bien l'Érèbe et la Nuit qui sont représentés par le sujet primitif de « l'hypothèse nébulaire », ainsi que M. Spencer l'appelle, c'est-à-dire par la matière composant « le système solaire à l'état diffus ». Le soleil lumineux est bien l'Éther, dont les vibrations engendrent la lumière; et l'Amour et l'Entendement répondent bien aux sentiments et aux idées, ramenés par la conversion des forces aux ondulations de la nébuleuse condensée qui est le soleil.

Je crois avoir placé dans tout son jour le système des transformations considéré comme une forme nouvelle de l'édifice métaphysique de la Substance, comme un essai nouveau de construction de la synthèse du Monde par l'idée d'une Qualité protéiforme ayant sa racine elle-même dans la Quantité. M. Spencer, qui nous fournit l'exemplaire le plus logique et le plus complet de cette espèce de spécula-

tion, mise, comme on dit, au courant de la science, a également bien saisi l'étroite relation de ce transformisme universel avec la doctrine du déterminisme absolu des phénomènes de tout ordre. Après avoir poussé, non-seulement jusqu'aux forces volontaires et morales de l'individu, mais même jusqu'aux lois sociales, son histoire apriorique de la conversion des forces physiques, « si l'on part, dit-il, de la proposition que la Force ne peut commencer ni cesser d'être, les conclusions générales que nous avons développées s'ensuivent. Toute manifestation de force ne peut être interprétée que comme l'effet d'une force antécédente : qu'il s'agisse d'une action inorganique, d'un mouvement animal, d'une idée ou d'un sentiment. Ou il faut accorder ces conclusions, ou bien il faut affirmer la spontanéité de chacun de nos états de conscience. Ou bien il faut admettre que les forces mentales, aussi bien que les forces corporelles, sont en corrélation de quantité avec certaines forces qui se dépensent pour les produire, et avec certaines autres forces qu'elles suscitent, ou bien il faut admettre que rien peut devenir quelque chose et quelque chose devenir rien. Il faut choisir, ou nier la persistance de la force, ou admettre que tout effet physique ou psychique est le produit de forces antécédentes, et que de quantités données de ces forces, il ne peut provenir ni plus ni moins d'effets physiques ou psychiques. Puisque la persistance de la force, en sa qualité de donnée de la conscience, ne peut être niée, son corollaire nécessaire doit être reçu. »

Je crois que la persistance de la force « comme donnée de la conscience, » avec la généralité, c'est-à-dire avec la confusion vicieuse et les identifications purement verbales que réclame de nous M. Spencer, n'aurait ni le moindre poids ni la moindre valeur, si ce n'étaient les lois physiques mal comprises, et les autorités scientifiques qu'il invoque au début de son chapitre de la transformation des forces : « On en est venu à se demander si la force qui se déploie dans chacun des changements qui nous environnent ne se métamorphose pas en se dépensant en une quantité équivalente d'une autre force, ou de plusieurs autres forces. L'expérience a donné à cette question une réponse affirmative qui devient de plus en plus décisive. Mayer, Joule, Grove et Helmholtz ont plus que personne contribué à populariser cette idée. » Il est vrai que Mayer, de qui le génie inventif doit être cité en première ligne pour la découverte de la loi d'équivalence des forces physiques, a fait un assez grand étalage de transformisme et de monisme dans son *Mémoire sur le mouvement organique*. « Il n'y a en réalité qu'une force, » d'après lui : cette force circule par un échange perpétuel... Point de phénomène sans transformation de force... Le mouvement est une force... La chaleur est une force : elle se transforme en mouvement. Mais ces expressions poétiques que Mayer emploie à l'endroit même où il parle avec humeur d'une intervention de la poésie dans la science, elles n'ont aucune importance sous la plume d'un savant que la nature

ses études n'avait point préparé à trouver l'expression ıthématique correcte d'une vérité nouvelle. J'ignore si ule, qui mesura le premier l'équivalent mécanique de la ıaleur, a jamais commis un pareil écart en exposant ses périences et ses vues; mais pour ce qui est de Grove, il a grand abus à lui attribuer une parenté de ces sortes idées étrangères à la science. Ce physicien, dans son beau vre de la *Corrélation des forces physiques*, arrive sans oute à la conclusion que toutes « les affections de la maère sont des modes de mouvement », et que, la matière u la force physique ne pouvant ni se créer ni s'anéantir umainement, on doit en retrouver la mesure constante ous les divers modes sensibles des phénomènes qui se ubstituent les uns aux autres. Mais l'esprit de cet ouvrage out entier proteste contre une interprétation qui transporerait ces vérités du domaine physique à l'ordre mental. Ce sont en effet des vérités, mais dont l'unique sens acceptable, ou même intelligible, est celui-ci : l'investigation physique cherche et définit, dans tout phénomène de son ressort, un mouvement, et vise à constater la conservation de la somme des mouvements acquis, à travers toutes les formes que ce phénomène peut affecter pour nous quand nous le nommons d'après notre sensibilité. Le principe dit des forces vives est celui qui doit servir à l'estimation d'une telle somme. Enfin, quant à la question de savoir si l'impossibilité *humaine* de créer ou d'anéantir des mouvements admet ou non des exceptions prises de certaines détermi-

nations humaines ou animales, j'imagine que nul vrai savant ne croirait de longtemps pouvoir la trancher par l'expérience; et il suffit bien à la science que la conservation de la force soit la loi générale de tous les phénomènes qui sont vraiment de son ressort.

L'autorité citée en dernier par M. Spencer est celle de M. Helmholtz. Il faut bien convenir que les expressions employées par ce savant géomètre et physicien sont parfois de celles qui prêtent à mésentente. Toutefois, c'est précisément à ses propres explications bien comprises que je crois pouvoir renvoyer ceux de mes lecteurs qui tiendront à se faire une juste idée du sens du principe des forces vives appliqué à la physique, et de l'acception correcte dans laquelle il faut prendre le terme usité de *transformation des forces*, et même enfin des bornes nécessairement posées à la science, encore que le légitime esprit de la science lui défende de s'en prescrire aucune *a priori*. (Voyez quelques intéressants passages de M. Helmholtz et mes commentaires, dans la *Critique philosophique*, 3e année, n° 11; et voyez aussi la même revue, même année, n° 18, à propos d'un ouvrage de M. Marey.)

Je terminerai cette note en appelant l'attention sur la fâcheuse anomalie que les physiciens introduiraient dans la science, si, au moment même où nous voyons se fonder la physique mécanique, qui est la vraie physique scientifiquement constituée, ils continuaient à favoriser, par l'emploi d'un langage vicieux, tout mythologique, le retour de la

›n à la physique des essences, des qualités et des ›hoses. Au demeurant, je ne trouve pas étrange ›cle de la « philosophie positive » soit celui de la on du naturalisme ionien des Thalès et des Anaxi- :omme il l'est autre part de celle des éléates; car té n'est qu'un masque sous lequel se déguisent des ns métaphysiques aussi absolues qu'il y en ait eu

XLIX

›N DE LA SYNTHÈSE TOTALE EU ÉGARD ›U DEVENIR DES PHÉNOMÈNES.

avons étudié le Devenir comme loi d'une représentations. En fait, tout ce que l'ex- › offre de phénomènes appartient au De- ›ous avons aussi constaté que la connais- ›pportée au soi, catégorie de personnalité, ›se pas simplement, mais se produit, et dès Devenir pour condition.

›venir se rapporte au Tout-être, puisque ›ition le Tout-être embrasse l'universalité ›orts.

›t-être devient, en ce sens que des choses ›nt dans le Tout-être. Mais le Devenir n'est ›ni que par les rapports variables de cer-

taines choses, distinguées de toutes les autres choses, sans que nous puissions suivre et déterminer les variations correspondantes de celles-ci, jusqu'au bout, de phénomène en phénomène. Le changement du Tout, rapporté au Tout, ne serait atteint par la science qu'autant qu'il nous serait permis de comparer le Tout à lui-même, à deux moments successifs. Or, le Tout nous échappe sous les diverses catégories que nous avons passées en revue. Le problème serait donc de déterminer une série dont nous ne possédons pas un seul terme; et si, par impossible, on pouvait en obtenir quelques-uns, il resterait encore à en découvrir la loi. La loi ! quand nous ne savons même pas s'il peut en être posé une qui précède et domine les événements : je l'ai fait voir en traitant des possibles.

Puisque le Tout-être est soumis à la catégorie du Devenir, que cette catégorie à tout moment le représente et le détermine intérieurement, et que cependant il est interdit à la science de poursuivre l'analyse et de former la synthèse de cette détermination, il faut essayer de tourner la difficulté, ou du moins de résoudre en partie le problème, en bornant la recherche au premier et au dernier terme du Devenir considérés aprioriquement.

Nous avons déjà traité du *Premier terme* à propos de la synthèse de durée du Tout-être. La

euve de l'existence de cette limite antérieure des
iénomènes (*a parte ante*, comme disait l'École)
résume ainsi.

Si le Devenir n'avait pas commencé, ou il ne
rait point, ou le nombre de ses termes actualisés
rait sans nombre. La première hypothèse ren-
rse l'expérience, et la seconde le principe de
ntradiction. Mais on admettra peut-être que les
iénomènes ne sont pas vraiment séparés dans le
emps, et qu'il n'y a pas lieu de leur appliquer le
ombre? En d'autres termes, on contestera la loi
e succession et le Devenir lui-même en tant que
els. On s'inscrira en faux contre la représentation,
cela sans doute sur la représentation comme
ndement, car de quelque nom qu'on se serve
our lui échapper, on ne lui échappe point. C'est
etomber dans la contradiction d'une autre ma-
nière.

Le Premier terme a quelque chose d'incompré-
hensible, non de contradictoire. Il est incompré-
hensible, en ce qu'il dépasse l'expérience et le
champ d'application des catégories.

Nous posons une limite, comme limite seule-
ment; nous ne l'embrassons pas, nous ne sommes
point admis à la reconnaître, à en faire le tour.
Mais envisagé directement, immédiatement, le
Premier terme n'est pas plus contradictoire que ne

le serait un acte quelconque envisagé de mêm(c'est-à-dire isolé, retiré de la série de l'expérienc(La respiration du nouveau-né, le composé, produ de l'art du chimiste, l'accident le plus simple, so des phénomènes qui commencent à la rigueu quant à ce qui les caractérise par opposition a phénomènes préexistants.

Deux objections sont à prévoir. L'une se targu du principe de causalité, qui, dit-on, exige que to devenir procède d'un acte antécédent. En effe l'analyse de la Cause implique deux actes succe sifs, mais comment? en manière de donnée, et d telle sorte que là où ces deux actes manquent, ur cause ne puisse être. On tire donc la causalité d sa sphère en l'appliquant à un acte sans précédent Dès que nous posons un terme premier, c'est u terme sans cause que nous posons; et dès que nou sommes contraints de poser sous peine de contra diction un terme premier, nous sommes contraint de poser un terme sans cause. Mais on dit que l représentation n'admet de phénomènes que sou la loi de causalité. Cela est vrai entre les limite de l'expérience et de l'application des catégories cela n'a plus de sens quand il s'agit de la limite même qu'il est donné d'atteindre par la pensée, non de comprendre.

Au surplus, il faudra voir si les notions de cause

et de force ne reparaissent pas modifiées par rapport au Premier terme, ainsi que tant de philosophes l'ont cru.

L'autre objection est prise du point de vue empirique. Elle est plus forte, et en la restreignant à sa portée véritable, je l'accepte. On peut me demander ce qui m'autorise à sortir du domaine, non de l'expérience seulement, mais de l'expérience possible, laquelle enveloppe tous les rapports accessibles à la connaissance. S'il est vrai, en effet, si l'on est forcé d'admettre que les conditions de l'expérience ne répugnent point à ce que quelque chose *commence*, et se produise *nouveau* à certains égards, il n'est pas moins vrai qu'elles veulent que ce quelque chose, à d'autres égards, *suive*, et se rapporte à un plus *ancien*. Mais de ce que l'expérience ne peut s'étendre à cela qui précisément commence la série de l'expérience, je conclus aussi qu'elle ne saurait en aucune manière le contredire. Les phénomènes *devenus* et précédés qu'elle enveloppe n'entraînent pas la négation d'un ou de plusieurs phénomènes existants ou *venus*, non précédés, qui la bornent. La question : *Oui ou non, la série de l'expérience a-t-elle commencé ?* est claire et inévitable. Une fois admise, il faut bien avouer que le *non* implique l'infini, c'est-à-dire la contradiction, tandis que le *oui* pose une limite : une

limite qu'il est nécessaire de poser, mais qu'il n'est pas nécessaire de comprendre.

Le mot de la difficulté est celui-ci : La représentation catégorique est la règle de l'expérience, et, par conséquent, s'étend par anticipation à la totalité de l'expérience possible. Dépassant l'expérience en ce sens, elle peut lui prescrire un contenu total, mais sans le déterminer, sans le borner de la manière dont elle borne les objets particuliers qui se rangent sous les catégories de *Nombre*, *Étendue*, *Durée*, *Espèce*, *Devenir*. L'extrême limite que pose essentiellement la représentation catégorique, n'est rien qui puisse être limité à son tour. Cette représentation la fixe donc en un sens universel, et ne la définit point, et ne pourrait point sans contradiction la définir.

Nous nous occuperons du Dernier terme à propos de la *Fin* des phénomènes. Nous avons maintenant à passer à la *Cause*. Mais il sera bon d'interrompre un moment la suite de ces analyses, pour nous demander s'il ne serait pas possible de remplacer la synthèse cherchée du Monde par la conception d'un être évolutif dont l'*espèce*, inassignable d'ailleurs, se confondrait avec l'*histoire du devenir universel*.

L

LA RÉDUCTION DE L'ESPÈCE AU DEVENIR PAR LA THÉORIE DE L'ÉVOLUTION

ıe le Temps soit une condition indispensable ι production des phénomènes, autant qu'ils se ésentent, suivant la mesure où des change- ts actifs ou passifs arrivent à se témoigner en ıine conscience, en tout cas dans une mesure conque, et si confuses que les impressions et endances soient supposées; que l'Espace soit ıême une condition des représentations objec- ; que le Devenir s'impose comme une forme ıs les phénomènes possibles; que le Nombre, les idées de grandeur et de quantité, se trouve rent à toute comparaison, à toute relation et, suite encore, à tous les phénomènes, puisqu'ils tous relatifs; voilà des vérités dont il devrait facile de se rendre compte, au moins dans les es où l'on accepte le principe de relativité. ; la métaphysique n'abandonne pas aisément sa .e. Nous avons vu des tentatives de réduction catégories les unes aux autres, et de celle-là ne qui semble pourtant la plus rebelle, l'Es- ɜ, qu'on a essayé d'expliquer par le Temps.

Mais celle de toutes sur laquelle ont de tout temps porté les plus grands efforts destinés à la déduire, c'est l'Espèce. On peut dire que presque tous les systèmes imaginés pour l'explication du Monde n'ont eu qu'un but, qui était de ramener la pluralité des phénomènes à l'unité d'une certaine essence ou d'un certain principe; en d'autres termes, de dépouiller les choses de leurs caractères spécifiques, sous prétexte d'un engendrement ou d'une évolution capables de tirer de ce qui est ce qui n'est pas. On s'affranchit ainsi totalement de l'Espèce, car on ne s'arrête pas volontiers qu'on n'ait atteint certain *genre généralisisme* dont les espèces se tirent non par spécification inhérente (on perdrait alors tout le fruit de la réduction, et l'on se bornerait à classer et à décrire) mais par *causalité* ou *devenir*, au sein d'une substance première, déterminée à tout ce qui doit être, et toutefois indéterminée quant à la connaissance. Tous les systèmes : panthéistes, monistes, matérialistes, substantialistes, quelque diversité qu'ils aient l'intention d'apporter dans ce qu'ils affirment de l'inintelligible substance, pour se distinguer les uns des autres, ne sont tous au fond que des prétentions à l'effacement de l'espèce, en allant à la racine des choses.

L'unité ne se conçoit pas sans la pluralité. La

pluralité n'entre dans la science, et même ne figure déjà dans les synthèses obscures de la connaissance, qu'à la condition d'une classification quelconque des objets concrets qui la composent. Une classification est toujours une spécification plus ou moins nette. Ainsi il est vrai de dire que le Monde ne nous est compréhensible que grâce à l'Espèce. Les religions, mais surtout les philosophies par lesquelles s'est créée ou renforcée une tendance, et par lesquelles s'est constituée une puissante habitude de tous les ordres de savants et de toutes les têtes méditatives, de viser à l'unité, à l'unité dernière et absolue comme accomplissement du savoir et de l'être, ont eu pour œuvre inconsciente l'anéantissement des conditions mêmes de l'être et du connaître. C'est, pour ainsi parler, un virus métaphysique dont toutes les spéculations ont été infectées de bonne heure. Elles le sont encore, et les sciences mêmes, dont la limitation en tous sens devrait être le principe, n'en sont pas exemptes de nos jours autant qu'elles le furent en se fondant et en établissant les territoires définis de leurs investigations diverses.

Un spectateur du Monde, s'il est désintéressé des doctrines présentes et passées, si le goût métaphysique de l'unité est modéré chez lui par la raison, la vraie, qui nous apprend que la fin

des diversités est l'anéantissement de la connaissance, devra attacher une importance capitale à ce fait que tous les êtres sont ordonnés et classés, forment dans leur état statique, aussi bien qu'ils suivent en leur développement, des séries, dont l'Espèce, au sens le plus général du mot, est le grand moyen de description et de distinction. Les corps inorganisés forment des espèces dont la chimie nous a appris à poursuivre les caractéristiques de plus en plus tranchées jusqu'aux atomes. Les composés de ces atomes sont à leur tour des existences déterminées, à propriétés fixes et définies, c'est-à-dire spécifiques, malgré l'immensité de leur nombre. Les vivants, végétaux et animaux, en raison de leurs dissemblances, non moins que de leurs ressemblances, et grâce à la diversité des plans, des types et des fonctions, diversité d'une importance égale à celle des identités partielles qui les rapprochent, se distribuent en d'autres groupes, en d'autres espèces dont l'hérédité et les races naturelles ne font que lier entre eux dans le temps les individus marqués d'un certain degré de ressemblance. Enfin l'esprit, en qui rentre la nature entière en tant que connue, et sans lequel elle ne se connaîtrait pas, l'esprit n'est qu'une spécification en acte. La distinction est son nom à titre premier, avant l'identification s'il est po-

ible, car on n'identifie que ce qu'on distingue. Le pectateur dont je parle, qui se rend compte des onditions de l'existence, pareilles à celles du sa-oir, refusera d'admettre que le problème de la hilosophie et des sciences soit de découvrir com-nent les *divers* de la nature sont tous descendus le l'*un* et du *même*. Ce problème lui paraîtra plu-ôt un non-sens, parce que l'énoncé de la question n supprime les données. Si donc il se place au oint de vue d'une *création*, il pensera que l'auteur les choses les fit et les ordonna toutes *selon leurs spèces*, comme il est dit dans la cosmogonie hé-raïque; et remontant jusqu'à la nature du créa-eur, il concevra le plan du Monde dans la pensée livine comme l'ensemble des idées qui en furent 'anticipation. Or l'idée c'est l'espèce, comme nous l'apprennent, outre la réflexion, l'étymologie et les études dialectiques de Socrate et de Platon. S'il rejette le concept de création, comme impropre à déterminer rationnellement une origine première, attendu la présupposition qui se fait dans ce con-cept et d'une pleine nature divine et d'une pleine nature du monde en Dieu, — sans parler d'autres lifficultés, — il devra par une raison inverse s'in-erdire la poursuite des séries d'espèces dans l'Es-pace et le Temps jusqu'au point où elles se con-ondraient dans le néant de l'existence, puisque

autrement il s'obligerait à comprendre un premier commencement avec la pluralité des relations qu'il y faut mettre en acte, avec la multiplicité de celles qu'il y faut envisager en puissance, et des lois universelles auxquelles il faut, par conséquent, les envisager soumises d'avance pour en représenter le déroulement conforme à ce que nous montre l'expérience. Nous verrons que les origines, encore que logiquement nécessaires, défient toute explication.

Il y a donc impossibilité de réduire l'Espèce au Devenir, dans la conception du monde. On objecte à cette conclusion, ne disons pas les sciences, à savoir des vérités scientifiques acquises, mais une vaste induction fondée sur ce qu'on sait de l'histoire du globe terrestre qui, parti de l'état d'incandescence où nulle organisation n'est possible, où même, à certain degré, les éléments chimiques sont dissociés, a progressivement mis au jour toutes les espèces dans tous les règnes. Il semble ainsi qu'au point de vue scientifique, l'évolution se substitue à l'être, le Devenir à l'Espèce, suivant la terminologie que j'ai adoptée, l'histoire des variations des espèces à leurs déterminations, pour user d'un langage commun. Mais on confond le domaine de la science avec les spéculations métaphysiques qui y cherchent un appui. L'histoire des

espèces est incontestablement un objet des sciences naturelles. Les temps et les conditions d'apparition des espèces, leurs relations ou de simultanéité, ou de succession ou de filiation sont à rechercher, et le fait même, mais le fait seul des constatations scientifiques régulièrement acquises doit décider de ce qu'on peut savoir de l'origine de chacune. Qu'ensuite par des hypothèses on anticipe sur les connaissances effectives, en un terrain abordable, rien de plus juste, ne fût-ce que pour aider la recherche ou la stimuler. Mais quand on porte l'hypothèse jusqu'à la prétention d'éliminer de proche en proche toutes les existences spécifiques du Monde, pour les restituer ensuite et les expliquer en assignant leurs origines *à toutes*, on ne fait pas de la science, et ne fait pas même de la philosophie inductive correcte, puisqu'on vise à supprimer une condition indispensable de l'intelligence des phénomènes.

L'illusion est pourtant facile à reconnaître. Elle sera mise en tout son jour par ces simples remarques.

Lorsque nous remontons par la pensée à l'époque de l'incandescence du globe, nous savons qu'il existe d'autres mondes dans l'espace, d'autres êtres et d'infinies possibilités, et ce n'est qu'arbitrairement que nous pouvons supposer un état de

choses où tout dans le Monde se réduit à des mouvements, ou aux lois physico-chimiques qui résultent du mouvement. Nous ignorons si des causes externes au globe, et des causes du genre intelligent, ne régissent pas le développement de la vie sur le globe à mesure de son refroidissement et ne le conduisent pas à ses fins.

Cette supposition arbitraire n'est pas même une supposition d'un genre permis à la raison, attendu que l'objet et le sujet sont inséparables et que nuls phénomènes ne sont intelligibles que sous les conditions de la pensée. Otée la représentation, il ne reste rien du Monde connaissable.

En ce même état d'incandescence, nous ignorons si des germes indestructibles des différentes espèces, et par conséquent ces espèces mêmes ne sont pas déjà données, en sorte que les êtres proprement dits, avec leurs organes et leurs liaisons mutuelles se développeraient sous des circonstances qui font partie d'un système de moyens et de fins.

D'une manière générale, et dans toutes les hypothèses possibles sur l'origine, aussi réduite, aussi exténuée que possible, attribuée aux fonctions les plus inférieures, et à vrai dire les plus abstraites, elles-mêmes enfin évanouissantes, il y a toujours quelque chose dont nul système de genèse matérielle ne parvient à se débarrasser :

c'est la puissance de ce qui doit être : c'est la loi ou l'ensemble des lois qui produisent ce monde ordonné dans le temps et dans l'espace, *selon toutes ses espèces*. L'évolution et le devenir ne nient l'être spécifique, ou même l'être individuel, qu'en apparence. Au fond, cet être est affirmé à sa place et dans sa loi, tout comme, car le procédé est analogue, les philosophes attachés à la méthode empirique, en niant les notions aprioriques de l'entendement, sont forcés d'admettre des *facultés*, c'est-à-dire des lois qui renferment ces propres notions en puissance et les réalisent sous des conditions convenables. On peut même remarquer que la causalité substantielle unique et la finalité, en son sens le plus général, s'imposent à la conception du Monde, d'autant plus que toute l'essence du Monde est mise dans l'évolution par une exclusion formelle de toutes les existences déterminées et spécifiques, en tant que données avec la nature des choses; car alors il faut bien que l'on imagine un certain tout qui se développe de quelque chose et pour quelque chose. Aussi les évolutionnistes ne peuvent-ils s'arrêter sur le penchant de la métaphysique. Ils sont, le voulant, ne le voulant pas, panthéistes, et ce que nous avons dit de l'impossibilité de construire la synthèse totale des phénomènes à l'aide d'une substance

unique, ou espèce unique, s'applique éminemment à leurs systèmes.

Observations et développements.

Les naturalistes métaphysiciens et les bornes des sciences naturelles.

Le grand naturaliste métaphysicien de notre siècle est incontestablement Lamarck, et c'est pour cela même qu'il est resté longtemps oublié, car ce n'est pas sans motif que les savants attachés à la sévérité des méthodes, et n'estimant que la recherche des faits positifs, ont fait peser sur ses idées et son ouvrage capital une véritable proscription. Lamarck ne se dissimulait pas lui-même le caractère de suprême généralité de sa construction d'histoire naturelle. C'est un *Ionien*, venu vingt-quatre siècles après les Anaximandre, en possession d'une vaste collection de connaissances scientifiques, mais au fond sans plus de bagage qu'ils n'en avaient pour la définition de *la Nature*.

« Quoiqu'il soit généralement reçu, dit Lamarck, en citant les êtres qui composent chaque règne, de les indiquer sous le nom général de *productions de la nature*, il paraît néanmoins qu'on n'attache aucune idée positive à cette expression. Apparemment que des préventions d'une origine particulière empêchent de reconnaître que la nature possède la faculté et tous les moyens de donner elle-même l'existence à tant d'êtres différents, de varier sans cesse, quoique très-lentement, les races de ceux qui jouissent de

la vie, et de maintenir partout l'ordre général que nous observons. » (*Philosophie zoologique*, t. I, p. 104, éd. de M. Ch. Martins.)

« L'organisation et la vie sont le produit de la nature, et en même temps le résultat des moyens qu'elle a reçus de l'*Auteur suprême* de toutes choses et des lois qui la constituent elle-même... Si l'on reconnaît que tous les corps naturels sont réellement des productions de la nature, il doit être alors de toute évidence que, pour donner l'existence aux différents corps vivants, elle a dû nécessairement commencer par les plus simples de tous, c'est-à-dire par créer ceux qui ne sont véritablement que de simples ébauches d'organisation et qu'à peine nous osons regarder comme des corps organisés et doués de la vie. Mais lorsqu'à l'aide des circonstances et de ses moyens, la nature est parvenue à établir dans un corps les mouvements qui y constituent la vie, la succession de ces mouvements y développe l'organisation, donne lieu à la *nutrition*, la première des facultés de la vie, et de celle-ci naît bientôt la seconde des facultés vitales, c'est-à-dire l'accroissement de ce corps.

» La surabondance de la nutrition, en donnant lieu à l'accroissement de ce corps, y prépare les matériaux d'un nouvel être que l'organisation met dans le cas de ressembler à ce même corps, et lui fournit par là les moyens de se reproduire, d'où naît la troisième des facultés de la vie...

» La vie, surtout lorsque les circonstances y sont favorables, tend sans cesse, par sa nature, à composer l'organisa-

tion, à créer des organes particuliers, à isoler ces organes et leurs fonctions, et à diviser et multiplier ses divers centres d'activité. Or comme la reproduction conserve constamment ce qui est acquis, de cette source féconde sont sortis, avec le temps, les différents corps vivants que nous observons; enfin, des résidus qu'ont laissés chacun de ces corps après avoir perdu la vie sont provenus les différents minéraux qui nous sont connus... » (*Ibid.*, t. II, p. 56 et 63.)

« *La nature, à l'aide de la chaleur, de la lumière, de l'électricité et de l'humidité, forme des* GÉNÉRATIONS SPONTANÉES OU DIRECTES, *à l'extrémité de chaque règne des corps vivants, où se trouvent les plus simples de ces corps.* » (*Ibid.*, p. 75. — N. B. Les soulignés appartiennent à l'auteur.)

« Pour juger si l'idée qu'on s'est formée de l'*espèce* a quelque fondement réel, revenons aux considérations que nous avons exposées; elles nous font voir :

» 1° Que tous les corps organisés de notre globe sont de véritables productions de la nature, qu'elle a successivement exécutées à la suite de beaucoup de temps;

» 2° Que, dans sa marche, la nature a commencé, et recommence encore tous les jours par former les corps organisés les plus simples, et qu'elle ne forme directement que ceux-là... ;

» 3° Que les premières ébauches de l'animal et du végétal étant formées dans les lieux et les circonstances convenables, les facultés d'une vie commençante et d'un mouvement organique établi ont nécessairement développé peu à

eu les organes, et qu'avec le temps elles les ont diversifiés insi que les parties;

» 4° Que la faculté d'accroissement dans chaque portion u corps organisé étant inhérente aux premiers effets de la ie, elle a donné lieu aux différents modes de multiplication t de régénération des individus, et que par là les progrès cquis dans la composition de l'organisation et dans la orme et la diversité des parties ont été conservés;

» 5° Qu'à l'aide d'un temps suffisant, des circonstances qui nt été nécessairement favorables, des changements que tous es points de la surface du globe ont successivement subis ans leur état, en un mot du pouvoir qu'ont les nouvelles siuations et les nouvelles habitudes pour modifier les organes les corps doués de la vie, tous ceux qui existent maintenant nt été insensiblement formés tels que nous les voyons;

» 6° Enfin, que, d'après un ordre semblable de choses, es corps vivants ayant éprouvé chacun des changements lus ou moins grands dans l'état de leur organisation et de eurs parties, ce qu'on nomme *espèce* parmi eux a été insensiblement et successivement ainsi formé, n'a qu'une onstance relative dans son état et ne peut être aussi ancien que la nature...

» Si l'on eût considéré, depuis l'organisation animale la lus simple jusqu'à celle de l'homme qui est la plus composée et la plus parfaite, la *progression* qui se montre lans la composition de l'organisation, ainsi que l'acquisition successive des différents organes spéciaux, et par suite

d'autant de facultés nouvelles que de nouveaux organes obtenus; alors on eût pu apercevoir comment les *besoins* d'abord réduits à nullité, et dont le nombre ensuite s'est accru graduellement, ont amené le penchant aux actions propres à y satisfaire; comment les actions devenues habituelles et énergiques ont occasionné le développement des organes qui les exécutent; comment la force qui excite les mouvements organiques peut, dans les animaux les plus imparfaits, se trouver hors d'eux et cependant les animer; comment ensuite cette force a été transportée et fixée dans l'animal même; enfin comment elle y est devenue la source de leur sensibilité, et à la fois celle des actes de l'intelligence...

» Par suite de l'extrême multiplication des petites espèces et surtout des animaux les plus imparfaits, la multiplicité des individus pouvait nuire à la conservation des races, à celle des progrès acquis dans le perfectionnement de l'organisation, en un mot à l'ordre général, si la nature n'eût pris des précautions pour restreindre cette multiplication dans des limites qu'elle ne peut jamais franchir.

» Les animaux se mangent les uns les autres, sauf ceux qui ne vivent que de végétaux; mais ceux-ci sont exposés à être dévorés par les animaux carnassiers.

» On sait que ce sont les plus forts et les mieux armés qui mangent les plus faibles et que les grandes espèces dévorent les plus petites. Néanmoins les individus d'une même race se mangent rarement entre eux; ils font la guerre à d'autres races.

» La multiplication des petites espèces d'animaux est si nsidérable et les renouvellements de leurs générations nt si prompts, que ces petites espèces rendraient le globe habitable aux autres si la nature n'eût mis un terme à ur prodigieuse multiplication. Mais comme elles servent de oie à une multitude d'autres animaux, que la durée de leur e est très-bornée et que les abaissements de température les nt périr, leur quantité se maintient toujours dans de justes oportions pour la conservation de leurs races et pour lle des autres.

» Quant aux animaux plus grands et plus forts, ils seraient ms le cas de devenir dominants et de nuire à la conser-tion de beaucoup d'autres races, s'ils pouvaient se multi-ier dans de trop grandes proportions. Mais leurs races entre-dévorent, et ils ne se multiplient qu'avec lenteur et petit nombre à la fois, ce qui conserve encore à leur ;ard l'espèce d'équilibre qui doit exister.

» Enfin, l'homme seul, considéré séparément de tout qui lui est particulier, semble pouvoir se multiplier indé-iiment, car son intelligence et ses moyens le mettent à ibri de voir sa multiplication arrêtée par la voracité d'au-m des animaux. Il exerce sur eux une suprématie telle i'au lieu d'avoir à craindre les races d'animaux les plus 'andes et les plus fortes, il est plutôt capable de les anéan-:, et il restreint tous les jours le nombre de leurs individus.

» Mais la nature lui a donné des passions nombreuses ii, malheureusement, se développant avec son intelligence,

mettent par là un grand obstacle à l'extrême multiplication de son espèce.

» En effet, il semble que l'homme soit chargé lui-même de réduire sans cesse le nombre de ses semblables, car jamais, je ne crains pas de le dire, la terre ne sera couverte de la population qu'elle pourra nourrir.

» Ainsi, par ces sages précautions, tout se conserve dans l'ordre établi ; les changements et les renouvellements perpétuels qui s'observent dans cet ordre sont maintenus dans des bornes qu'ils ne sauraient dépasser ; les races des corps vivants subsistent toutes, malgré leurs variations ; les progrès acquis dans le perfectionnement de l'organisation ne se perdent point ; tout ce qui paraît désordre, renversement, anomalie, rentre sans cesse dans l'ordre général et même y concourt ; et partout et toujours la volonté du sublime Auteur de la nature et de tout ce qui existe est invariablement exécutée. » (*Ibid.*, t. I, p. 26, 81, 83, 112.)

On peut, sans faire tort à la doctrine résumée dans ces passages, en retrancher « l'Auteur des choses » qui fait double emploi avec une « nature » si capable de tout opérer. La finalité optimiste qui rejoint cette pensée du commencement n'est à son tour que l'expression d'une résignation à la fatale nécessité de lois en réalité très-cruelles. Après le retranchement de l'inutile auteur suprême, il reste pour toute philosophie, une sorte de mythologie savante qui consiste à dire que, dans le chaos du mouvement primitif qu'elle dirigea « à l'aide des circonstances et de ses moyens », c'est-

ire de la Chaleur, de l'Humidité et de quelques autres ans, la Nature engendra la Vie élémentaire, laquelle en- ıdra l'Organisation et le Besoin, lequel, « d'abord réduit ıullité », grandit, se multiplia de lui-même et se joignant a Nutrition et à la Reproduction, fille de la Nutrition, en- ıdra ces frères innombrables, les penchants divers, les ;anes variés et les Espèces toujours muables, qui commen- 'ent entre eux, pour leur commun profit, leur destruction ıividuelle et la gloire de la Nature, une guerre sans fin.

Il est aisé d'apercevoir dans cette cosmogonie les germes s principales idées qui alimentent les spéculations de notre oque; mais deux ou trois découvertes ou hypothèses im- ırtantes dans la science ont permis de préciser le caractère : la Genèse matérialiste, et facilité le déguisement de la étaphysique en théorie scientifique. La réduction des forces ysiques à l'unité dans le mouvement, le principe de la nservation des forces et de ce qu'on a nommé leurs trans- mations ont conduit à ramener à la seule essence du uvement transformé l'organisation, la nutrition, les sen- ıents, l'intelligence et la volonté. Je me suis occupé plus ıt de ce système. Ensuite les études paléontologiques et bryologiques, quoiqu'elles ne puissent rien nous apprendre ɔroprement parler des origines, ont beaucoup favorisé ée de la progression des êtres et la substitution, si bien te pour illusionner l'esprit, de la continuité supposée des énomènes génésiaques à leur distinction et à la définition melle des faits spécifiques. L'application pleine de génie

que M. Darwin a faite de la loi de la concurrence vitale de Malthus à l'histoire générale des êtres, la théorie de la sélection naturelle qu'il en a déduite, ont enfin apporté, à la place de l'action vague des milieux de Lamarck et de la génération exagérée des organes par les fonctions et les besoins; un principe net et puissant de la consolidation des variétés vivantes et de leur élévation par voie d'accumulation et d'hérédité, à la valeur d'espèces.

Jusqu'à quel point M. Darwin a cédé depuis quelques années à l'entraînement métaphysique de ses disciples et de ceux de Lamarck, je l'ignore. Il ne s'était pas d'abord prononcé sur la question de l'origine exclusivement animale de l'espèce humaine, il a franchi ce pas malgré la difficulté, qu'il n'a certes pas surmontée, d'expliquer l'origine de la moralité et l'origine du langage, et peut-être croit-il maintenant avec M. Hæckel à la « cosmogonie monistique », à l'éternité et à l'infinité d'un mouvement de somme constante à formes convertibles, en nous laissant le choix, pour un commencement qui n'en est pas un, entre la « théorie cosmologique gazeuse » et toute autre hypothèse, telle que celle des cailloux errants dans l'espace cosmique (*Histoire de la création des êtres organisés*, trad. franç., p. 287). Comme il ne s'agit point ici de religion, nous n'attacherons pas beaucoup plus d'importance que nous n'avons fait à l'*Auteur suprême* de Lamarck, à la déclaration conçue en ces termes, qui est à la dernière page du livre illustre de l'*Origine des espèces :* « N'y a-t-il pas une véritable gran-

deur dans cette conception de la vie, ayant été avec ses puissances diverses insufflée primitivement par le Créateur dans un petit nombre de formes, dans une seule peut-être, et dont, tandis que notre planète, obéissant à la loi fixe de la gravitation, continuait à tourner dans son orbite, une quantité infinie de formes admirables, parties d'un commencement des plus simples, n'ont pas cessé de se développer et se développent encore ? » (Traduction de M. Moulinié, p. 514.) Mais ce qui nous touche davantage, nous qui soutenons l'irréductibilité de l'Espèce, c'est que M. Darwin n'en achève la réduction désirée qu'avec une heureuse timidité. « Je crois, dit-il (p. 507), que les animaux descendent d'au plus quatre ou cinq formes primitives, et les plantes d'un nombre égal ou même moindre. » Lamarck lui-même, on a pu le voir dans un passage que j'ai cité, se voyait obligé par le fait de la diversité considérable des plans dans les grandes classes d'êtres, de supposer des générations spontanées diverses « à l'extrémité de chaque règne des corps vivants où se trouvent les plus simples de ces corps ». C'eût été déjà là des *espèces*, en dépit de l'extrême *simplicité* qu'on allègue pour les nier, si possible, en les affirmant. De même, M. Darwin n'est pas conduit par son système plus loin qu'à poser un certain nombre de *formes* premières, ce qui, en termes philosophiques, signifie *un certain nombre d'espèces*. Ajoutons maintenant une remarque très-importante, et qu'on néglige toujours. Le système de l'origine des espèces a pour l'un de ses facteurs indispensables la production

spontanée des variétés à chaque génération : « Un changement dans les conditions a pour effet une variabilité indéfinie... qui se manifeste par ces innombrables particularités légères qui distinguent entre eux les individus d'une même espèce, et dont l'hérédité soit de l'un ou l'autre parent, soit d'un ancêtre plus reculé ne peut rendre compte... L'organisation entière semble devenue plastique et tend toujours à s'écarter à quelque degré de celle du type parent » (p. 7-10). On sait que la loi de sélection, cheville ouvrière du système, ne s'applique précisément qu'à ces variations, en tant que certaines, une fois produites et transmises héréditairement, se trouvent être favorables ou défavorables aux individus qui les possèdent, et se fixent dans leurs races quand elles tendent à les conserver. Cela posé, si nous remarquons que la doctrine de M. Darwin interdit toute distinction radicale entre l'espèce et la variété, nous devons conclure qu'elle est impuissante à supprimer le principe de spécificité, et il ne sert de rien que les manifestations de ce principe soient portées au compte de « l'action directe ou indirecte des conditions d'existence » (p. 513) ; il reste toujours que c'est de l'Espèce qu'on part afin d'expliquer l'Espèce.

Ainsi, le principe de l'espèce est conservé comme une donnée fondamentale, dans la partie scientifique du système de M. Darwin : j'entends ici non pas dans la partie établie scientifiquement, elle ne l'est pas, mais dans l'hypothèse légitime de la variabilité indéfinie de l'organisation, et de la formation graduelle d'espèces nouvelles, hypothèse qui est

livrée au cours de la science pour être discutée, contrôlée, finalement acceptée ou rejetée quand on sera parvenu à la soumettre suffisamment aux décisions de l'expérience.

M. Darwin est, il est vrai, tenté d'aller plus loin dans l'hypothèse ; mais ce n'est plus alors sur les faits scientifiques que lui-même se flatte de trouver un appui : c'est simplement sur l'analogie, mère et nourrice d'erreurs comme chacun sait : « L'analogie me conduirait à faire un pas de plus et à croire que tous les animaux et plantes descendent d'un prototype unique ; mais l'analogie peut être un guide trompeur. » M. Darwin indique ici des raisons qui pourraient le porter à suivre ce guide. Au fond, l'habitude métaphysique et le penchant à décréter l'unité absolue des choses, me paraît être, sous le nom d'analogie, le vrai mobile de l'hypothèse ainsi poussée à bout. J'objecterai de nouveau à cette disposition mentale l'impossibilité où elle est de se satisfaire ; j'objecterai l'existence du principe spécifique au sein de l'unité même à laquelle on prétend tout ramener, la manifestation de ce principe dans les faits dès le commencement, l'impuissance d'assigner une origine vraiment première des êtres, l'ignorance où l'on est des antécédents possibles dans le Temps et l'Espace des germes divers qui se sont développés sur le globe terrestre, le mystère des causes ou conditions extérieures de toute nature qui ont pu agir sur eux, et que rien ne prouve n'avoir pas été elles-mêmes très-multiples et ordonnées spécifiquement ; et enfin ce qu'il y a d'arbitraire à vouloir que chaque production

qui a pu se faire une première fois n'ait pu se faire à l'ét de nombre et de tout varié, aussi bien que d'unité simpl Ce n'est même pas assez que d'appeler arbitraire une m thode dont l'application impose le problème absurde sortir de la catégorie de totalité, et de tirer le tout de l'i qui n'est intelligible que relativement au tout.

D'autres bornes de la science se rencontrent dans ce considération, que, si les spéculations d'histoire nature qui ramènent ainsi la vie et la pensée à des organism élémentaires et à des sentiments évanouissants pour origi pouvaient aboutir, elles auraient aussi pour effet de dédui les catégories supérieures des catégories inférieures, ce q est contraire à la logique. Rien dans le Monde, à comme cer par l'Espace et le Temps, n'est concevable que par Conscience, et l'on voudrait faire sortir la Conscience d formes mêmes qui en sont extraites et ne valent que comn abstractions quand on les en sépare. Ainsi le Monde exist rait avant la sensibilité ; il y aurait des objets avant que d objets fussent représentés, des sujets sans rien d'intell gible pour les définir ! Telle est la thèse qu'il faut envisag quand on prend origine dans les catégories mécanique illusivement scindées d'avec toute représentation possibl On ne s'en rend malheureusement pas bien compte, faut d'une critique philosophique assez sévère, et il arrive au mêmes savants qui disent reconnaître les bornes de l science, un moment après, de les transgresser à l'aide d'un imagination qui ne porte plus sur rien. Par exemple,

physiologiste berlinois, Dubois-Reymond, conviendra de deux impossibilités, « celle de concevoir l'essence de la force et de la matière, et celle d'expliquer les phénomènes intellectuels au moyen de leurs conditions matérielles; il présentera d'une manière ingénieuse et forte le contraste entre l'essence du penser et ce qu'il appelle la constitution *astronomique* de l'encéphale. C'est ce que M. Tyndall a dit aussi en termes excellents : « Le passage des phénomènes physiques du cerveau aux faits correspondants de perception ne saurait se concevoir... Quand notre intelligence et nos sens seraient assez étendus, assez forts, assez éclairés pour nous laisser voir et sentir les molécules mêmes de cerveau, quand nous serions capables de suivre tous leurs mouvements, tous leurs groupements,... et quand nous connaîtrions à fond tous les états correspondants de la pensée et du sentiment, nous serions aussi loin que jamais de la solution de ce problème : Quelle est la connexion entre ces phénomènes physiques et la perception? » M. Dubois-Reymond reconnaît lui aussi que ce problème est et doit à jamais rester insoluble, et il ne laisse pas d'assurer, dans le même écrit, que M. Vogt a raison de « considérer l'activité intellectuelle comme le *résultat* des changements correspondants dans la matière de l'encéphale », et que la théorie de l'évolution et celle de la sélection naturelle portent le *naturaliste penseur* à admettre « que l'âme à l'origine a pris naissance comme le résultat de certaines combinaisons de la matière ». Ce savant qui aime à citer Leibniz et Kant ne sait

pas voir que la matière est inconcevable si ce n'est sous les conditions de la pensée (1).

De même, M. Huxley adopte la théorie d'après laquelle la vie est la cause et non la conséquence de l'organisation, ce qui semblerait devoir empêcher la réduction des phénomènes de sensibilité et de pensée au mécanisme, et cependant il déclare aussi que « la vie est une propriété du *protoplasme*, que celui-ci doit ses propriétés à la nature et à la disposition de ses molécules... et que nos pensées sont l'expression de changements moléculaires dans cette même matière de la vie qui est la source des autres phénomènes vitaux ». Ce qui cause l'illusion de ces savants, c'est le fait scientifique de l'accession progressive des phénomènes de tout ordre aux explications mécaniques; mais ils devraient réfléchir que, dans le cours de cette espèce de réduction, les forces ou essences d'où sort l'organisation, bien plus, celles qui ont l'initiative des simples mouvements restent toujours quelque chose d'étranger à la science et que la science seulement est obligée de supposer. L'explication mécanique prétendue des phénomènes vitaux n'est point une explication de la vie même. L'aphorisme célèbre de Leibniz, *Nisi intellectus ipse*, prononcé à propos de la réduction des idées aux sensations, est également vrai comme un *Nisi ipsa vita* ap-

(1) Discours *Sur les bornes de la philosophie naturelle*, réimprimé plusieurs fois en Allemagne et traduit dans la *Revue scientifique*, 10 octobre 1874.

pliqué à la réduction de la physiologie au mécanisme (1).

M. A. R. Wallace, à qui nous empruntons la citation précédente, montre fort bien que les éléments matériels de la mécanique sont de purs *centres de force localisée;* cela est incontestable, et il ajoute : « Nous ne pouvons admettre dans le *tout* une propriété qui manque à chacune de ses *parties;* ceux qui raisonnent ainsi devraient propr une définition précise de la matière, énonçant clairement ses propriétés, et montrer qu'un certain arrangement complexe de ses éléments ou atomes produirait nécessairement le sens intime. On ne peut échapper à ce dilemme : ou bien toute la matière est consciente, ou bien le sens intime est quelque chose de distinct de la matière... » Que toute la matière soit consciente, c'est à quoi revient l'opinion de ce savant et profond naturaliste, l'un des créateurs de la théorie de la sélection naturelle. « Nous trouvons, dit-il, dans notre propre volonté, l'origine d'une force, tandis que nous ne constatons nulle autre part aucune cause élémentaire de force : il n'est donc pas absurde de conclure que toute force existante se ramène peut-être à la force de volonté, et que par conséquent l'univers entier ne dépend pas seulement de la volonté d'intelligences supérieures, ou d'une intelligence suprême, mais qu'il *est* cette volonté même. »

Si le matérialisme de notre époque peut être amené à voir dans sa matière évolutive une forme de l'esprit, les

(1) Article sur la *Base physique de la vie*, cité par M. A. R. Wallace dans ses *Essais* sur la *Sélection naturelle*, trad. franç., p. 380

origines conscientes doivent se substituer pour lui aux origines inconscientes. Alors l'évolution cesse d'avoir un fondement absolu sur lequel on puisse d'abord supprimer les espèces et puis les faire naître. La négation radicale de la spécificité n'a plus de raison d'être. C'est pourquoi M. Wallace n'a pu se croire obligé de comprendre dans le flux général des espèces, auquel il croit l'animalité soumise, la conscience humaine, qui est certainement ce que nous connaissons au monde de plus spécifique.

M. Wallace a appelé l'attention sur certains caractères physiques de l'homme, à la formation desquels ne satisfont les lois ni de la sélection naturelle ni de la sélection sexuelle, quoique celle-ci porte sur un terrain déjà passablement chimérique. M. Darwin est rédui tdans ces sortes de cas à invoquer certaines variations corrélatives des organes, sans pouvoir assigner les raisons ni apporter la preuve des corrélations nécessaires à la défense de sa doctrine; et l'argument est bien faible, qui consiste en un recours à la simple possibilité pour la justification d'une simple hypothèse. Mais je ne veux point appuyer sur les caractères physiques. C'est, ici, dans les caractères intellectuels et moraux, que l'espèce avant tout se tranche. M. Wallace les définit avec force (p. 369) :

« Nous éprouvons de grandes difficultés à expliquer la formation des facultés spéciales qui caractérisent l'âme humaine par l'accumulation de variations utiles. Les notions de justice et de bienveillance, par exemple, ne semblent pas avoir pu être acquises par ce moyen, puisqu'elles sont

ıcompatibles avec la loi de plus fort. Ici toutefois l'impos-ibilité n'est qu'apparente, car nous devons considérer non ɜs individus mais les sociétés, et il est clair que la justice t la bienveillance exercées dans le sein d'une tribu doivent ɪ fortifier et lui donner la supériorité sur celles chez les-uelles le droit du plus fort est prédominant... » A mon avis, a concession est ici poussée beaucoup trop loin, attendu ue ces sociétés, que la justice fortifie, n'ont pu elles-mêmes e former au moindre degré sans que leurs membres ne pos-édassent quelque notion d'obligation mutuelle et de fidélité.)r une telle notion est la justice même. M. Wallace est plus erme dans ce qui suit :

« Mais il existe une autre catégorie de facultés qui ne se attachent pas à nos rapports sociaux, et qu'on ne peut par onséquent expliquer de la même manière. Telles sont, par xemple, celles dont dépendent les idées d'espace et de temps, l'éternité et d'infini, » — disons, nous, pour éviter tout mal-ntendu, les idées de possibilité, et de possibilité indéfinie — ɪ celles qui font trouver dans des combinaisons de formes et le couleurs des jouissances artistiques, celles enfin qui, par es notions abstraites de forme et de nombre, ont rendu pos-sibles les sciences mathématiques. Comment l'une ou l'autre de ces facultés a-t-elle pu commencer à se développer, puisqu'elle ne pouvait être d'aucun usage à l'homme dans son état primitif de barbarie... » — ou supposé tel?

« Nous retrouvons la même difficulté, quand nous cher-chons à nous rendre compte de l'origine du sens moral ou

de la conscience chez l'homme sauvage, car bien que la *pratique* de la bienveillance, de l'honnêteté, de la véracité, ait pu être utile aux tribus qui l'exerçaient, cela ne nous explique pas l'idée de *sainteté* attachée aux actions que chaque tribu considère comme bonnes et morales, en opposition avec celles qui sont tenues pour simplement utiles, et qui sont appréciées tout autrement... La sanction utilitaire de la véracité n'est ni très-puissante ni très-universelle. Peu de lois lui prêtent leur appui... Si sa pratique admet tant d'exceptions, et a nombre de fois amené la ruine de ses plus fervents adeptes, comment pouvons-nous croire que des considérations d'utilité aient jamais pu la revêtir du caractère sacré de la première des vertus et pousser les hommes à l'apprécier pour elle-même et à la pratiquer en dépit des conséquences. »

J'abrége les citations. Je ne crois pourtant pas, en rappelant les principales preuves de la spécificité de l'homme, m'être écarté de mon sujet, qui est ici l'espèce, comme élément d'expérience et de connaissance dont nulle théorie du monde ne peut s'affranchir, ou nulle science entreprendre la réduction sans dépasser ses limites logiques. Je remarque de nouveau que la nature humaine est ce que nous savons de plus spécifique au monde, et, de plus, la source pour nous de tout ce que nous pouvons qualifier et définir, depuis les simples qualités identifiées avec nos sensations jusqu'aux êtres les plus particuliers et aux concepts les plus généraux.

LI

QUESTION DE LA SYNTHÈSE TOTALE EU ÉGARD A LA CAUSE DES PHÉNOMÈNES.

Ainsi, la loi d'universalité, jointe à la loi de nombre, nous oblige à poser par delà tout devenir un ou plusieurs phénomènes premiers, existants ou venus, non précédés, quoique de tels termes, de cela même qu'ils ne *deviennent* pas, et ne s'offrent pas *autres* à l'égard des rapports antérieurs, ne puissent pas être déterminés catégoriquement. Nous ignorons même ce qu'il en est de l'unité ou de la pluralité de ces phénomènes originels : et en effet, dès que, franchissant l'expérience et nous plaçant au-dessus du Devenir, nous envisageons le rapport sans antécédents, dont nous ne possédons jusqu'ici aucune autre définition que celle qui consiste à le dire sans antécédents, quelle raison aurions-nous de penser qu'il ne peut pas en être donné plusieurs là où il en est donné un? Nous ignorons si des phénomènes tout à fait nouveaux, indépendants (sans lien aucun avec ceux qui maintenant sont ou ont été), peuvent ou ne peuvent pas survenir. Nous ignorons si, à l'origine de la série des temps et de l'expérience jusqu'à présent accom-

plie, nous devons placer des relations commençantes très-simples qui se seraient accrues par un développement postérieur, ou de véritables fonctions déjà développées en elles-mêmes, mais alors éternelles et immuables, sans succession, sans changement.

L'analyse de l'idée du Tout-être, au point de vue de la Causalité, jettera-t-elle plus de lumière sur ces problèmes ?

Le Tout-être est sujet de la catégorie de cause, puisque les phénomènes successifs s'y représentent liés par des forces, puisque les antécédents prennent en pareil cas le nom de causes, et qu'il faut remonter jusqu'à de certains antécédents premiers. Il y a donc une ou plusieurs causes premières des phénomènes qui composent le Tout-être. Mais afin de préciser le sens de cette formule, rappelons-nous qu'une cause intelligible ne doit pas être séparée de son effet. Pour le développement de l'*Acte* (passage d'un acte à un autre acte), outre le terme antithétique de la *Puissance*, la synthèse de la *Force* est requise ; et la Force participe des deux actes qu'elle unit en déterminant l'intervalle potentiel. C'est ce terme synthétique, non la cause substantialisée et séparée des écoles idolologiques, que nous devons envisager à l'origine des phénomènes. Un acte pur, une pure

puissance, une cause isolée de ses effets quelconques, n'y paraîtraient que des rapports indéfinis, des thèses abstraites, et ne figureraient point un véritable commencement des choses. Nous dirons donc que le Tout-être est produit, qu'il est ou fut soumis à une ou plusieurs forces premières.

Il n'y a pas lieu de demander la cause de cette force ou de ces forces : ce serait contredire leur définition. Elles ne sont donc pas déterminables selon leur catégorie, ou par la supposition de rapports antérieurs qu'elles lieraient aux rapports qui deviennent. Toute détermination, s'il en est de possibles, doit être cherchée dans les rapports qui procèdent de ces forces ou qui les constituent en elles-mêmes.

Les questions à résoudre sont :

Première. Les forces premières *existaient-elles*, *ont-elles existé durant une suite indéfinie de temps écoulés*, ou *se sont-elles produites elles-mêmes?* Existent-elles *sans cause*, et, comme on dit, *par hasard?* Ont-elles une nécessité intrinsèque?

Seconde. Doit-on en supposer une seule ou plusieurs?

Troisième. Les phénomènes passés, présents et futurs, se sont-ils trouvés tous prédéterminés dans les forces premières; ou est-il possible qu'il sur-

gisse des phénomènes indépendants de ces forces?

Après cela, il resterait encore à définir la nature ou l'espèce des forces premières.

Première question. — Je l'ai énoncée en termes vulgaires qu'il faut maintenant préciser. Si le nom de *hasard* est tout négatif, si la formule consacrée : *par hasard* (*casu*), signifie simplement *sans précédents*, il n'est pas douteux, sur ce qu'on a vu, qu'une force première soit par hasard. Les difficultés qu'on peut se faire ici proviennent de l'illusion par laquelle on érige en façon d'antécédent et de cause le terme même qu'on pose et qu'on emploie dans le discours pour exclure tout antécédent, toute cause; comme si l'on chargeait de la production de A, phénomène premier, cela précisément qui pose A non produit. Au contraire, il faut traiter le *hasard* et la *nécessité* de termes synonymes quand on les applique à ce qui est sans cause. L'un et l'autre se confondent avec le fait premier, la première donnée, et ne sauraient s'expliquer autrement. *Ne pouvoir pas ne pas être*, alors qu'il s'agit d'un fait non précédé, c'est être directement, immédiatement; c'est être, c'est-à-dire, selon la connaissance, être posé et rapporté à ce qui suit. D'autre part, un fait non précédé, en tant que tel, est sans raison, et le nommant pour cela *fortuit*,

ou encore *arbitraire en soi*, nous ne faisons pourtant rien de plus que le poser, comme quand nous l'appelons *nécessaire*. Je dis qu'un fait non précédé est sans raison, car s'il avait sa raison en soi, à cet égard il se précéderait lui-même, ce qui est contre l'hypothèse.

Reste ceci, une question que l'on croit comprendre : La force première *s'est-elle produite elle-même*, ou la force première *existait-elle dans des temps indéfinis?* Rappelons-nous que cette force est une limite à laquelle les faits successifs s'arrêtent. Ce serait se contredire que d'énoncer une proposition dont le sens supposerait quelque rapport antérieur au rapport premier. Or si nous disions : *La force s'est produite*, entendant par là certain dédoublement qui lui donnerait avec elle-même une relation de cause à effet, nous impliquerions l'existence de quelque chose avant la force en tant que produite. La *Cause de soi*, envisagée dans la représentation personnelle, a sans doute un sens, mais à la condition de deux actes définis et vraiment successifs donnés sous la catégorie de conscience, tandis que la force première ne succède à rien. Devons-nous alors recourir à l'autre formule : *La force existait*, c'est-à-dire a existé en telle sorte qu'elle n'ait point eu à commencer? Ce serait admettre qu'elle s'est indé-

finiment succédé à elle-même, quoique sans changement. Nous prolongerions ainsi le temps, la série des durées, au delà d'une limite que nous avons posée, et nous croirions éviter la contradiction parce que nous envisagerions dans ces durées successives un contenu toujours le même. Illusion! le nombre des durées, dès que nous les posons distinctes, ce nombre sans fin actuellement écoulé, nombré, fini, est une contradiction palpable, de quelque unité de temps que nous fassions usage.

On remarquera que j'évite ici la formule équivoque : *exister de tout temps*, car encore qu'on entendît volontiers par là *n'avoir pas commencé*, on pourrait tout aussi bien entendre *avoir commencé avec le temps*. Le temps réel, mesuré par des phénomènes, ne saurait compter sans contradiction, non plus que les phénomènes eux-mêmes, une série actuellement infinie de moments écoulés.

Il s'ensuit de cette analyse, ce que nous pouvions déjà prévoir, que la force première n'est déterminable de causalité, ni par relation à soi, ni par simple succession à soi. Mais les deux formules que j'ai réfutées, et qui se présentaient comme contraires, s'identifient et s'annulent l'une l'autre en se confondant, lorsque pour poser cette limite qui est la force première on s'attache sérieusement à n'étendre pas la succession au delà : alors il n'y a

plus de différence entre ce qu'on appelle exister absolument, nécessairement, éternellement, immuablement, et ce qu'on appelle commencer arbitrairement et fortuitement. Tout cela signifie être, être posé sans rapport antérieur, et à titre de condition d'existence des relations données par la suite.

Quelques philosophes ont fait encore un effort, ont voulu placer quelque chose plus loin que la limite, et ils ont imaginé la *pure puissance*, le pouvoir être absolu, une sorte de force indéterminée précédant les forces réelles. Il n'y a rien à opposer à ce point de vue logique, bien qu'un peu en dehors de l'usage régulier des catégories. Mais qu'est-ce autre chose qu'énoncer le problème insoluble qu'on croit résoudre : *De quoi et par quoi quelque chose?*

Ce mystère indéniable est une réponse suffisante à l'objection : *Peut-on comprendre qu'une force soit sans une force antécédente?* Non sans doute; mais *peut-on comprendre simplement qu'une force soit*, et *n'est-il pas inconcevable*, c'est à-dire cette fois *n'est-il pas contradictoire qu'une série de forces successives soit, sans une force première?*

Seconde question. — Les mêmes raisons qui

prouvent qu'une force première, une au moins, est donnée, par conséquent possible, établissent du même coup la possibilité de plusieurs; je veux dire que la pluralité n'entraîne point contradiction. Il est clair, d'après ce qui précède, qu'on ne saurait envisager de motif apriorique pour placer à l'origine une force plutôt que plusieurs, ou plusieurs plutôt qu'une. Dire qu'une cause indépendante, une fois posée nécessaire, exclut la nécessité de toute autre cause pareille qu'on ajouterait (thèse de l'Unité divine de Clarke), c'est confondre la nécessité intrinsèque avec la nécessité de supposer; c'est soutenir que l'existence de plusieurs données est impossible par cette raison que pour éviter la contradiction il suffit d'en accepter une. La théologie dite rationnelle abonde en sophismes de ce genre.

Jusqu'ici donc les hypothèses suivantes sont permises :

1° *Une seule force.* Les phénomènes se produiraient alors conformément aux puissances d'actes successifs, réductibles de proche en proche à l'acte premier, sous la force première : cela, soit que la série fût ou non entièrement prédéterminée (puissances simples ou ambiguës), soit aussi que le développement procédât des relations les plus

simples aux plus complexes sans préméditation de conscience, ou, au contraire, d'un tout prémédité à des parties progressivement distinguées et réalisées. La force première impliquerait donc une loi de prédétermination totale ou partielle, consciente ou inconsciente, de la série des phénomènes.

2° *Plusieurs forces, indépendantes ensemble, mais dépendantes les unes des autres moyennant certaines lois.* Alors on ne chercherait point à s'expliquer la relation de ces forces par l'action d'une cause plus générale, ce qui serait revenir à la première hypothèse; on ne supposerait pas leurs rapports produits dès le principe et antécédemment à elles toutes, mais on les supposerait impliqués par la nature et donnés dans la constitution de chacune d'elles à mesure qu'elles firent leur apparition successive ou simultanée. Ce n'est pas qu'on puisse éviter la considération d'un ordre général, mais rien ne s'oppose à ce que cet ordre existe de fait, en un moment donné quelconque, au lieu d'être imposé par anticipation aux phénomènes. Il est vrai qu'alors on ne peut point lui assigner d'origine causale, mais ne faut-il pas renoncer à celle des causes premières quelles qu'elles soient? Ce n'est donc plus une loi pour ainsi dire portée, préétablie, qui *régirait* le développement du Monde;

c'est une somme de rapports qui l'*exprimerait* de moment en moment, et ces rapports seraient les conditions intrinsèques des diverses forces qui paraîtraient en leurs temps et développeraient leurs phénomènes. D'ailleurs la dépendance mutuelle des forces pourrait être stricte et totale, ou permettre les possibles et se prêter au jeu des puissances ambiguës.

3° *Plusieurs forces respectivement indépendantes.* Je parle d'une indépendance à tous égards et d'une séparation entière. De telles forces ne peuvent appartenir à une seule et même sphère de l'expérience et de la connaissance, car les phénomènes issus d'une certaine origine ne se constateraient parmi les phénomènes issus d'une autre que par l'établissement d'une relation que l'hypothèse interdit. Nous supposons donc en ce cas plusieurs mondes, plusieurs séries de l'expérience étrangères les unes aux autres, au moins quant à présent.

Examinons ces hypothèses. La troisième ne doit certes pas se traiter d'absurde : l'impossibilité de l'inconnu pur ne se prouve pas, ne se suppose même pas raisonnablement ; il suffit qu'il n'y ait point contradiction à ce que des phénomènes soient sans être phénomènes pour nous. Mais, d'un autre

côté, toute spéculation à cet égard est vaine. Nous cherchons la synthèse des objets de l'expérience possible, et il n'importe nullement que d'autres expériences, étrangères par hypothèse, impossibles pour nous, quoique en soi possibles, existent ou n'existent pas.

La question est donc pendante entre la première et la seconde hypothèse. Tout moyen direct de décider manque. Et il ne servirait de rien d'invoquer certaine tendance à l'unité qui paraît naturelle dans nos investigations de tout genre : la représentation n'atteint que l'unité multiple, et une synthèse n'est que cela ; or de savoir si la pluralité, qu'il faut toujours placer quelque part, provient du développement de la force d'abord unique, ou se trouve donnée dans cette force elle-même, c'est ce qui ne ressort pas des thèses du devenir et de la causalité. Nous avons dû le reconnaître au simple exposé du problème.

L'hypothèse des forces primitives multiples, indépendantes, mais données de relation les unes avec les autres, implique très-certainement une donnée d'harmonie qui, sous quelque nom que l'introduisent des doctrines, des croyances, ou ne fût-ce que sous le nom de *loi générale du Monde*, le plus abstrait de tous, exprime toujours quelque chose de supérieur et d'enveloppant par rapport

à ces mêmes forces considérées séparément. L'unité, l'universalité prise en ce sens est une obligation logique. Je ne cherche donc pas à m'y soustraire, je dis seulement que l'admission d'une cause de cette harmonie, d'une cause unique, n'est pas nécessaire dans l'hypothèse, puisqu'il faut toujours partir d'un ou de plusieurs faits premiers *sans cause*, et que l'harmonie conçue comme le fait premier, sous la notion du *multiple*, n'est pas plus incompréhensible que ne l'est le fait le plus simple et le plus élémentaire, conçu pour répondre à la même exigence sous la notion de l'*un*. De savoir ensuite si, sous un autre point de vue, non plus de causalité, mais de personnalité, l'harmonie des faits premiers ne nous apprend rien sur la nature du Tout-être, c'est une autre question, et qui viendra à sa place.

Ainsi, nous ne saurions parvenir à déterminer la nature ou l'espèce des forces premières en nous fondant sur des théorèmes qui déjà les détermineraient, soit quant à la Relation en général, soit quant au Nombre. Il faudrait avoir suivi la marche inverse et s'être d'abord fixé sur la question de Qualité relativement au Tout-être. Peut-être alors les autres questions s'éclairciraient. Mais le Genre universel ne se forme point avec les catégories inférieures que représentent les termes

usuels *Matière*, *Mouvement*, *Cause matérielle* (ci-dessus § XLVII). L'obtiendrons-nous mieux au moyen des thèses de finalité et de personnalité? C'est ce que la suite montrera.

Il y a bien une autre doctrine encore, et que les catégories ne nous suggéreraient pas, car elle se passe d'elles toutes et prétend s'établir au-dessus; mais de cela même elle est comme étrangère au problème qu'elle veut résoudre. Cette doctrine est celle qui assignerait la *Force* en général, une à l'origine, comme le principe de tous les phénomènes. Mais la force indéterminée ne diffère pas de la pure puissance, et, par conséquent, au lieu de définir le premier terme de la série comme on le ferait en proposant quelque chose de vraiment spécifique, on établit de la sorte une limite logique, d'où tout peut procéder indifféremment et qui ne répond à aucune représentation pleine et distincte.

Troisième question. — Soit qu'une force première unique ait été, ou qu'il y en ait eu plusieurs, on peut se demander s'il existe une loi de prédétermination des phénomènes; si, par causalité ou autrement, tout a dépendu des premières données, de manière à être anticipable à la représentation d'une conscience qui aurait existé alors;

si le monde avec son devenir, avant qu'il devienne, est une fonction déjà toute déterminée, et dont aucune variable à aucun moment n'est susceptible d'une valeur arbitraire. Dans cette hypothèse, toute distinction des fonctions composantes du monde est purement nominale; les forces ont leur rôle tracé dans le plan général et ne s'appartiennent pas; enfin l'individualité n'est qu'une apparence, une affaire d'abstraction et de point de vue. Ou, au contraire, des phénomènes furent-ils possibles, autres que ceux qui se sont réalisés? Les futurs, ou quelques futurs, sont-ils incertains de fait, ambigus, imprévoyables à telle conscience qu'il plairait de supposer? S'il en est ainsi, la détermination d'un possible entre les possibles, effectuée par des forces, est un titre d'individualité réelle pour celles-ci; elles peuvent se rattacher à des forces antérieures, en dépendre partiellement; mais des puissances propres et distinctes sont en elles : à cet égard et abstraction faite de leurs précédents, qui ne déterminent pas tous leurs actes, les *forces libres* sont de véritables forces premières; le Tout-être admet des fonctions séparées, sinon détachées, et des variables à valeurs parfois arbitraires; une loi *a priori* n'embrasse point tous les phénomènes; il y a du nouveau, et des choses se font.

En examinant, d'après la logique pure de la causalité, ce phénomène dont toute la portée se révèle maintenant, nous n'en avons point trouvé de solution forcée par les catégories. Nous avons pu nous assurer seulement que l'hypothèse des possibles réels est mieux appropriée que celle de la prédétermination à une exacte analyse des probables. Ce n'était pas une démonstration. Ici la question ne se montre pas plus facile. Où chercher les éléments d'une décision rigoureusement motivée? Nous nous mouvons dans les hypothèses. Enfin, nous ne découvrons qu'une difficulté de plus à la détermination de la synthèse unique, objet de cette partie de mon travail : difficulté radicale et dont l'intelligence même est difficile.

Celui qui admettra une première force, et une seule, sera tenu d'expliquer non-seulement la spécificité des forces dérivées, la diversité des natures dans la nature, mais encore la représentation des possibles et l'existence des fonctions séparées, tout cela soit illusoire, soit réel, car l'illusion supposée fait partie de l'ordre des choses, et l'on n'est point dispensé d'en rendre compte. Celui qui donnera la préférence à l'hypothèse de la pluralité originelle devra distinguer et définir les forces premières, les nombrer, puis les lier les unes aux autres, exposer l'ensemble de leurs rapports et

tirer de cette loi générale, étendue au Devenir, une explication ou de l'apparence ou de la réalité des forces libres actuellement données. La synthèse est à ce prix.

En résumé, l'analyse nous tient suspendus entre l'hypothèse de la force unique et des forces multiples, et nous ignorons si la loi du monde, quant au Devenir, fut ou ne fut pas entièrement déterminée *a priori* dans une puissance première. La synthèse ne s'obtient donc pas sous la simple acception de force, ou relation de causalité. Nous reconnaîtrons que la considération des fins ne donne pas un résultat plus satisfaisant. Alors il nous restera à chercher la loi générale du monde dans la catégorie de personnalité qui réunit sous un point de vue toutes les autres.

LII

QUESTION DE LA SYNTHÈSE UNIQUE EU ÉGARD A LA FIN DES PHÉNOMÈNES.

Que le Tout-être doive être sujet de la catégorie de finalité en quelque manière, pour la satisfaction de la connaissance, c'est ce qui résulte de ce que la représentation demande le *pourquoi* de tout phénomène et se porte à en considérer la fin.

Les rapports de fin à moyen, ainsi placés entre deux états successifs des choses, de plus en plus généralisés, forment une fonction dont la sphère s'étend à mesure que la portée de la spéculation s'agrandit. On est donc conduit à proposer la détermination du Tout-être à un moment donné sous le rapport tendantiel. Mais, selon l'expérience, nous ne connaissons que des fins partielles; aprioriquement, ni les états successifs de l'ordre le plus vaste, ni leur synthèse ne nous sont accessibles, surtout si nous nous bornons au point de vue de la finalité pure, sans autres hypothèses.

Les plus hardis systèmes téléologiques n'ont tenté de surmonter l'obstacle qu'en substituant à l'investigation générale des fins la définition d'une fin première et dernière de tous les phénomènes, envisagés dans la synthèse de conscience. Nous devons faire encore abstraction de la personnalité dans ce chapitre.

La fin des fins est une limite postérieure, comme la cause des causes est une limite antérieure. Cette dernière échappait à la détermination catégorique, faute de pouvoir être envisagée dans la synthèse de deux actes consécutifs; l'autre est dans un cas semblable, parce qu'après l'état final aucun état ne peut être posé, et que la fin der-

nière, supposée obtenue, disparaît elle-même. Considérons donc cette fin en tant que simple limite du développement du Tout-être.

Le principe de contradiction, qui nous oblige à poser un commencement quelconque, se trouve sans valeur quand il s'agit d'affirmer une fin. Un nombre sans nombre de phénomènes accomplis est contradictoire; un nombre sans nombre de phénomènes futurs le serait de même si ces phénomènes étaient, mais ils ne sont ni ne seront jamais donnés. Il n'y a donc nulle parité à cet égard entre l'avenir et le passé. Cette apparente anomalie se résout aisément au point de vue logique de l'indéfini et des possibles. L'indéfinité est également applicable aux phénomènes au delà et en deçà du présent : je parle de l'indéfinité qui consiste en ce que le nombre possible, quoique toujours déterminé, des phénomènes peut être supposé plus grand, et autant de fois plus grand qu'on le voudra, que tout nombre assigné de fait, quelque grand que soit celui-ci. Mais il arrive qu'en envisageant l'indéfini dans le passé, les philosophes le posent comme une réalité donnée et non comme une simple possibilité relative à cette ignorance. Ainsi pris *en soi*, il perd son vrai caractère et se présente sous le nom d'*infini*, une chimère, une contradiction dans la lettre. L'indé-

fini de l'avenir résiste mieux à ce procédé, parce que les futurs sont inépuisables devant l'expérience possible, et ne se prêtent point à passer tous à la fois pour accomplis. Cependant la métaphysique ne s'est pas toujours refusé cette absurdité. L'idole de l'infini exigeait le sacrifice du temps, et la succession pouvait disparaître devant le mystère de l'éternité actuelle.

On voit qu'au regard des possibilités, l'avenir et le passé sont pareils. S'ils diffèrent, ou du moins peuvent différer sans contradiction, quant à la limite, c'est que le passé est une donnée et que l'avenir n'en est pas une.

Ainsi, point de contradiction à ce que les phénomènes manquent de limite en avant, une limite en arrière étant supposée dans un éloignement quelconque ; car une série infinie ne sera jamais écoulée de fait dans cette hypothèse. Est-ce à dire maintenant que la contradiction se rencontre dans l'hypothèse inverse ? Ne pouvons-nous admettre une borne possible à la prolongation du monde ? Examinons. Si nous jetons les yeux sur le devenir, il est clair que des phénomènes s'évanouissent quand des phénomènes paraissent, et que tout rapport remplacé a péri ; les fonctions particulières sont formées d'éléments qui, avec le temps,

s'altèrent ou diminuent, et le changement est la mort même; les faits de transformation, de recomposition et de palingénésie n'empêchent pas que le passé ait cessé d'être; or de ce que le futur a toujours succédé au passé, on ne conclut pas logiquement qu'il lui succédera toujours : une loi est une loi; elle est, mais la garantie de sa permanence n'est point; en un mot, le préjugé de la substance écarté, il n'est pas plus facile de dire pourquoi les phénomènes ne s'arrêteraient pas, qu'il ne l'est de savoir pourquoi ils ont commencé. A cela on peut opposer que les phénomènes sont périssables sans doute, non les lois générales de la représentation, auxquelles des objets quelconques sont indissolublement unis. Mais ces lois que valent-elles, indépendamment des centres de personnalité où elles sont affirmées? Distinguons bien ici entre l'incompréhensible et le contradictoire. Il est vrai que la représentation pose nécessairement quelque chose, et refuse de poser le néant, ce qui tient à ce que, pour elle, être c'est poser; mais, si elle n'était pas, elle ne se poserait donc pas, et il n'y a pas contradiction à ce qu'elle ne soit pas : il y a seulement incompréhensibilité quand elle est.

L'axiome célèbre *In nihilum nihil posse reverti* est une anticipation due à la croyance et à l'instinct, respectable à ce titre, puisque d'ailleurs il

n'implique pas contradiction, nous venons de le reconnaître. Il se vérifie, dans l'ordre actuel des choses, par les découvertes qui confirment journellement la loi de l'*indestructibilité de la matière* (ou *de la force*). Mais logiquement il n'est qu'une conclusion tirée de ce qui est à ce qui sera, et fondée uniquement sur l'impuissance où se trouve la représentation de se concevoir anéantie. Un tel motif est sans valeur, puisqu'il justifierait aussi le faux axiome *E nihilo nihil*, conclusion générale et absolue tirée de ce qui est à ce qui fut, alors qu'il est contradictoire pourtant de n'admettre pas des phénomènes premiers.

Ainsi nous ne pouvons rien affirmer au nom du principe de contradiction touchant l'existence d'une limite extrême et dernière des phénomènes.

Autres questions relativement à la finalité du Tout-être :

Le premier terme se range-t-il sous la catégorie de finalité? On ne peut répondre que négativement en un sens, puisqu'un état antécédent quelconque est exclu ici par hypothèse. Il ne fut donc point d'abord comme réalisation d'une fin, non plus que par l'action d'une cause, et le problème de l'origine, c'est-à-dire de l'existence en général, demeure nécessairement sans solution au point de

vue du *pour quoi* comme à celui du *par quoi quelque chose?*

Mais de même que le premier terme a pu être traité de cause, de même aussi il peut être dit exister en vue, sinon en vertu d'une fin. Conduits par la logique de la causalité, nous l'avons appelé une *force*, synthèse de deux actes inséparables; la logique de la finalité veut que nous l'envisagions en outre comme le lien de deux états, une tendance déterminée, ce que nous avons nommé une *passion :* et en effet, ce terme originaire de la série devant être uni aux termes subséquents sous le point de vue de la Tendance aussi bien que sous celui de la Puissance, nous omettrions un élément essentiel de la représentation du Devenir, si nous n'y introduisions pas ce principe de changement, la Passion.

Il devient de plus en plus sensible que nous sommes amenés à faire graviter autour de la question de la Conscience le problème dont nous nous efforçons de définir les données, car la Passion, plus encore que la Force, a son type donné dans la Personnalité, et, en dehors de ce type, la spéculation ne sait plus où se prendre. Hâtons-nous donc de terminer cette analyse préparatoire.

Un terme originaire est supposé en rapport avec

quelque fin. Alors on se demandera si la fin qui est tout d'abord présente est une fin suprême et totale des phénomènes, accompagnée de ses moyens ou fins intermédiaires, ou si elle n'est qu'une fin première et élémentaire et ne préjugeant point celles qui se proposeront postérieurement. En d'autres termes, l'ordre des fins se développe-t-il de telle sorte que les termes à atteindre n'apparaissent que les uns après les autres? Dans ce cas, des fins dernières peuvent-elles ou non se présenter? Ou bien l'ordre entier est-il enveloppé par anticipation dans les premiers phénomènes? Est-il intentionnel en eux? Est-il invariable, est-il mobile dans ceux qui les suivent? Est-il fatal? Quel est enfin son rapport avec l'ordre de causalité qui enchaîne aussi les événements?

Il s'agit donc de l'unité et de la multiplicité des fins, de leur concentration ou de leur dispersion, et du caractère de nécessité prédéterminante que les phénomènes pourraient tenir du rapport de finalité sous lequel ils se produisent.

Pour répondre à ces questions, il faudrait avoir résolu les doutes analogues concernant la Cause; il faudrait posséder la définition spécifique des premiers termes des séries; il faudrait raisonner sur des fins connues, déterminées, au lieu de partir de la supposition vague d'une finalité quelcon-

que. Jusque-là tout n'est que problème, incertitude complète.

Mais nous n'avons obtenu de synthèse ni de la Cause, ni du Devenir, ni de l'Espèce. Les catégories antérieures, Durée, Étendue, Nombre, ne nous ont pas permis de tracer les limites extrêmes et de déterminer la fonction totale. Lorsque nous avons tenté de fixer le Tout-être, quant à l'Espèce ou quant à la Cause, au moyen d'une certaine combinaison des premières catégories (matière et mouvement); plus généralement de ramener les fonctions supérieures aux fonctions inférieures; il a fallu reconnaître que de telles réductions sont dénuées de toute valeur logique et même dépourvues de sens, et que, d'ailleurs, l'expérience ne constate point une succession réglée, constante, invariable des phénomènes divers dans un même ordre, unique fondement sur lequel on pourrait s'appuyer, quoique insuffisant encore. (Voyez les §§ XLVIII et XLIX.)

Au fond, un plan de synthèse du Tout-être, construit à l'aide d'une partie des lois que l'expérience et la logique révèlent, équivaut toujours à la négation des autres lois; car on n'arrive pas à se représenter les rapports de cause, de fin et de conscience comme cas particuliers des rapports

de durée, d'étendue et de nombre. Or, supprimer n'est pas expliquer. On peut nier que le monde soit régi par la Finalité, dans le sens d'une fin unique, et d'une cause presciente et prédéterminante (j'ai posé le problème); mais qu'il renferme des fins quelconques, puisque des personnes, des consciences, et ne fût-ce que des instincts et des passions y sont donnés, on ne le peut. Il y a donc toujours lieu de rechercher la loi de ces fins. Remarquons aussi que l'exclusion donnée à la *Fin* pour l'explication du monde entraîne l'exclusion donnée à la *Cause*, celle-ci supposant la conscience tout comme celle-là, celle-là ne se présentant pas à un titre moindre ni autre que celle-ci dans l'ensemble des lois. Ainsi, les philosophes qui prétendent établir le principe et les éléments constituants du Tout-être, abstraction faite de la loi de personnalité, doivent savoir qu'il ne leur est pas permis de conserver la loi de cause, j'entends sous cette signification propre dont la Conscience renferme seule le type. C'est beaucoup, c'est déjà trop qu'ils pensent pouvoir spéculer sur l'Étendue ou sur la Durée, indépendamment des formes représentatives des phénomènes.

Après avoir cherché vainement à constituer la synthèse totale au moyen des catégories qui se laissent le moins difficilement séparer de la Con-

science; après avoir abordé sans plus de succès les catégories de cause et de fin, dont les rapports avec la loi de personnalité sont plus étroits, et que, cependant, nous nous efforcions encore de distinguer, tout nous engage à tenter un effort décisif sur cette dernière. Le nœud du problème est là.

LIII

QUESTION DE LA SYNTHÈSE TOTALE EU ÉGARD A LA CONSCIENCE DES PHÉNOMÈNES.

C'est donc, enfin, sous l'espèce de la personnalité que nous devons chercher à former la synthèse totale et à déterminer le Monde. Nul autre résultat n'eût été compatible avec la méthode établie et les principes acquis dans les deux premières parties de cet *Essai*. S'il est vrai, comme j'ai cru le démontrer, que toute chose est pour nous représentation, phénomène, rapport; que le représentatif et le représenté sont indispensables l'un et l'autre à la constitution d'un objet quelconque de la connaissance, et que le pur être en soi n'a pas de sens, alors les catégories que notre analyse a parcourues nous ont soumis des données purement abstraites jusqu'au moment où, réunies dans la dernière d'entre elles, elles ont pu composer un

phénomène complet, une représentation véritable. Sans conscience, la représentation est inintelligible; je ne dis pas sans *ma* conscience, mais bien sans les fonctions semblables que ma conscience envisage dans le non-soi; et puisque le Monde est un ensemble de représentations, il est donc un ensemble de consciences.

D'autre part, la Conscience aussi ne serait qu'une abstraction, si on la séparait des autres catégories, formes que le soi et le non-soi revêtent constamment. L'unité vraie des phénomènes, l'unité réelle, sans hypothèses, voulue par la logique, non moins que par l'expérience, se révèle donc à deux points de vue différents, l'un tout à fait général et de la dernière abstraction dans la catégorie de *relation*, l'autre particulier et concret dans la catégorie de *personnalité*. Mais il ne suffit pas de signaler cette unité pour déterminer la loi du Tout-être, la synthèse totale; il faut encore assigner la fonction universelle des rapports sous la condition de conscience.

En poursuivant cette synthèse, nous ne pouvons manquer de retomber sur les difficultés radicales qui nous ont arrêté déjà dans les autres catégories, surtout dans celle de *devenir*, de *causalité* et de *finalité*, puisque la catégorie de *personnalité* enveloppe les précédentes. Nous abordons un pro-

blème dont nous avons agité diverses données, ou plutôt nous le reprenons, mais posé en termes plus complets, et de manière à en faciliter enfin la solution, si ce n'est à le démontrer définitivement insoluble.

L'ordre et le lien des catégories dans la conscience, au point de vue logique, se présentent ainsi : *Est*, la *Conscience*, pour une *Fin*, une *Force*, dans un *Devenir* de *Qualité*, sous des conditions de *Durée*, d'*Étendue* et de *Nombre*. La copule *est*, qui gouverne cette formule, exprime la thèse de relation que les autres termes déterminent.

Le Tout-être est sujet de la catégorie de conscience, nous venons de le voir. Il l'est de cela seul que des consciences sont données dans le Monde, mais, éminemment, parce que les autres éléments dont il se compose cessent de nous être intelligibles aussitôt que nous voulons en abstraire l'aspect objectif, lequel suppose une conscience quelconque. Ainsi la *Finalité*, la *Causalité* de même, ont leur type inhérent à la *Conscience*, et, abstraits de toute personnalité, ne se distingueraient plus des simples faits de changement. Le *Nombre*, l'*Étendue* et la *Durée*, par la division et la multiplication indéfinies possibles qui les ca-

ractérisent comme formes générales de la représentation, appartiennent encore à la *Conscience*. La *Qualité*, soit comme espèce déterminée catégoriquement, soit comme matière diverse de la sensibilité et de la pensée, comporte inévitablement quelque chose d'objectif dont elle ne saurait être séparée. Le *Devenir* et la *Relation*, enfin, s'étendent sur les autres catégories et ne se laissent pas isoler de toutes à la fois. Ce sont là les éléments formels de la connaissance. Or le Tout-être, dont on demande la synthèse, est apparemment supposé connaissable.

Le Tout-être, sujet de la catégorie de conscience, n'est pourtant déterminable à cet égard, ni expérimentalement, ni selon le procédé catégorique : expérimentalement, c'est ce qui est assez clair, quant à l'homme; et j'ajouterai que nulle conscience, agrandie comme on voudra, tant qu'il nous demeure possible de la concevoir, n'est capable de s'assurer que pas un phénomène et pas une loi n'échappent à sa compréhension et ne sont donnés hors d'elle, attendu que la non-existence d'un pur inconnu n'est démontrable par aucun moyen à aucune conscience imaginable. La détermination catégorique de la conscience du Tout-être (en supposant cette conscience unique) ne serait possible que moyennant l'application d'un soi

total, comme limite, à la sphère externe d'un non soi total. (Voy. § XL ci-dessus.) Mais ici toute opposition, toute différence de soi et de non-soi, quant au Nombre, à la Durée, à l'Étendue, à l'Espèce, au Devenir, à la Causalité, à la Finalité, sont inassignables, et, en un mot, le non-soi, loin de pouvoir être qualifié d'autre que le soi, se pose expressément le même. Expliquons-nous. Les corps qui appartiennent au monde de l'expérience et qui, à ce titre, appartiennent aussi au Tout-être, que lui seront-ils? La durée, l'étendue et les qualités sensibles sous lesquelles ils s'objectivent se rapportent au soi comme formes générales et comme aperceptions particulières. Le soi du Tout-être se les représentera-t-il exclusivement comme de soi? En ce cas, il ne pourra s'opposer aucun non-soi matériel. Les concevra-t-il en un non-soi? Alors, vu leur nature objective, il faudra qu'il admette d'autres représentations que celles qui le constituent lui-même, un devenir, des forces, des fins autres que les siennes propres. Mais ceci n'est point compatible avec l'existence d'une conscience unique du Tout-être.

Prenons la question par cet autre bout : Les consciences diverses que nous connaissons et qui appartiennent au monde de l'expérience, à ce titre,

appartiennent aussi au Tout-être. Que seront-elles donc pour sa conscience supposée? Des parties de soi? Il y aurait un soi qui se composerait, entre autres éléments, si l'on veut, de certains autres soi, lesquels pourraient l'ignorer lui-même, et que lui-même pourrait et devrait connaître, mais qu'il ne pourrait constituer, puisque, s'il les constituait en ce qu'ils sont, ils auraient conscience de lui et non pas d'eux. Cette hypothèse est inintelligible. Il faut que les consciences particulières, empiriques, soient des non-soi à l'égard du Tout-être. Il y aurait alors dans le Tout-être des soi divers qui seraient des non-soi pour la conscience du Tout-être; il y aurait donc des suites de faits de devenir, de causalité, de finalité qui se dérouleraient hors de cette conscience supposée universelle, ou aussi étendue que le Tout-être, ce qui est contradictoire.

On voit que si l'on suppose une conscience vraiment unique du Tout-être, on ne peut maintenir aucune distinction intelligible de soi et de non-soi.

Les deux éléments contraires et complémentaires de la représentation selon l'expérience étant confondus, la représentation elle-même a cessé d'exister : l'acteur, la pièce et le théâtre ne font qu'un, et toutes les conditions éprouvées de la

connaissance manquent à la fois. Si, au contraire, on suppose la multiplicité donnée essentiellement dans la conscience du Tout-être, il est clair que des consciences distinctes se prêteront à la détermination catégorique, mais l'ensemble de celles-ci, le Tout-être lui-même, ne permettra plus qu'on le détermine comme conscience.

L'importance du sujet réclame ici de plus amples développements. Nous sommes au point central de la recherche. Nous admettons, et nous croyons avoir prouvé, que le Tout-être, cet ensemble des phénomènes où tout est compris, se détermine intérieurement quant à la conscience, et se constitue d'un ou de plusieurs rapports de soi à non-soi. (La détermination par voie de limitation extérieure est impossible, puisque, par définition, le Tout-être est ce qui n'admet rien d'externe.) On se propose de concevoir la synthèse de ces rapports.

Divisons la question, et d'abord : le Tout-être est-il un en sa représentation, est-il multiple? Ce problème, dont nous n'avons pas obtenu la solution par une étude spéciale du principe de cause et du principe de fin, doit maintenant se concentrer dans la considération exclusive du fait de conscience et de la loi de personnalité.

Les philosophes sont loin de s'accorder sur ce qui semble être le fait de la conscience même. La multiplicité actuelle des personnes n'est pas tellement établie qu'on ne la conteste indirectement et au fond. Elle est niée par celui qui prétend ramener tout à son moi, point de convergence des représentations dont il serait le vivant système; l'expérience se réduirait à n'être qu'un simple effet des distinctions et des oppositions produites au sein du moi. Elle est renversée par ceux qui, à les entendre, tiennent les limites du moi pour bien réelles et incontestables, mais qui prétendent aussi qu'une conscience sans limites est nécessaire à l'existence d'une loi universelle, et, de ce point de vue, avec plus ou moins de ménagements, condamnent les consciences particulières à une condition illusoire. Admettons cependant la multiplicité actuelle, sur la foi d'une expérience interprétée par les croyances naturelles et communes; il reste à scruter l'origine des personnes présentes, leurs conditions de manifestation, leurs rapports de dépendance à des centres de personnalité antérieurs ou supérieurs. On a sur tout cela quelques doctrines, dont les plus nouvelles ne sont autres que les plus anciennes légèrement amendées, soit imparfaitement restaurées. Toutes, ou à peu près, tiennent pour l'unité primitive et radicale, mais ne la rendent point in-

telligible; toutes s'efforcent d'expliquer comment la multiplicité s'est faite et n'y réussissent point. La métaphysique cherche, après coup, des preuves de ce que les théologiens enseignèrent; or ce n'est pas sur la loi de personnalité qu'elle appuie ses raisonnements : cette loi, selon l'expérience et selon les catégories, est loin de favoriser la supposition de l'unité originelle. On se prévaut plutôt du principe de causalité, que nous avons vu ne pas donner de conclusion lorsqu'il n'est pas détourné de sa signification logique et relative. On invoque enfin les idoles de l'Infini et de la Substance, et souvent on arrive à engloutir dans le néant de ces conceptions négatives la conscience même à laquelle il semblait qu'on voulût tout rapporter.

Nous avons contre les systèmes, quels qu'ils soient, un préjugé légitime : c'est que, contradictoires entre eux, ils embrassent tout le champ de la spéculation possible, et que, dans chaque âge philosophique, on peut presque dire au sein de chaque école, ils se produisent toujours les mêmes et toujours invincibles à leurs rivaux. La critique seule les atteint et les renverse. Je ne dois pas m'en tenir à ce préjugé; mais il n'est pas besoin non plus que j'aborde le détail des principes et des preuves de chaque doctrine. J'atteindrai mon but si je fais voir que ni l'hypothèse de la

pluralité primitive des consciences ni l'hypothèse de l'unité ne sont propres à résoudre intelligiblement le problème de la synthèse unique et totale des phénomènes.

Hypothèse de la pluralité. — *Premier cas.* — Nous posons des groupes originairement divers, assemblés séparément sous la loi de conscience; des rapports entre ces groupes, rapports donnés en eux et par le fait même de leur constitution; un certain devenir de chacun d'eux en fonction des autres; des forces, des fins, des qualités, des nombres, etc., liés en un fait premier, développés ensuite suivant quelque loi. Il faudrait d'abord savoir si les événements successifs se trouvent prédéterminés dans les premières données, en sorte qu'il existe une loi intégrale et universellement anticipative de tous les phénomènes, ou si des rapports surviennent à nouveau, les fonctions admettant des variables susceptibles de valeurs arbitraires auquel cas la loi deviendrait, et dépendrait du déroulement même des faits dont l'ordre et le système après l'événement la composeraient. La logique n'a pas de réponse à cette question, et déjà, de ce côté, la synthèse est inabordable.

Maintenant, quelque supposition qu'on fasse au sujet du lien nécessaire ou des puissances ambi-

gués des fonctions, quelques bonnes raisons que l'on pense avoir de se décider, on n'obtiendra jamais de synthèse totale qu'à la condition d'énumérer, de déterminer les espèces des rapports fondamentaux, et de les définir eu égard à toutes les catégories. S'il y a des phénomènes simplement possibles, c'est-à-dire ambigus, ils échapperont à la théorie, et, de ce côté, il n'y aura rien de fait. Si tous peuvent être envisagés comme actuels, grâce à leur prédétermination supposée, ce n'est pas l'expérience qui apprendra à connaître et à classer les relations fondamentales de manière à les réduire en un seul système, puisque l'expérience n'atteint jamais rien que de partiel; et l'induction scientifique n'opère à son tour que dans une sphère limitée, et au moyen d'un certain nombre d'abstractions convenables. Enfin ce n'est point par un apriori qu'on définira la fonction de toutes les fonctions; car celle-ci étant, suivant l'hypothèse, une pure donnée, un fait au delà duquel il n'y a rien, rien non plus n'existe sur quoi puisse être fondée une proposition déterminée, un acte affirmatif de ceci plutôt que de cela. J'ajoute que la conscience qui posséderait la synthèse de la pluralité primitive aprioriquement, serait elle-même une unité enveloppant cette pluralité, et, en la supposant, nous sortons de la présente hypothèse.

Il est d'ailleurs difficile d'éviter d'en sortir en ce sens. L'hypothèse qui envisage une pluralité dont les éléments sont fonctions les uns des autres pose par là même un ordre enveloppant et précédant, au moins logiquement, ces éléments et leur total brut. Cet ordre antérieur pour la pensée, il est très-difficile de le concevoir existant ou donné, sans le concevoir aussi comme siégeant en une certaine représentation universelle, propre à l'embrasser et peut-être à le constituer. En un mot, l'idée de loi, ou de système de lois, introduit inévitablement dans l'hypothèse de la pluralité quelque chose qui approche beaucoup de l'hypothèse de l'unité.

Hypothèse de la pluralité. — *Second cas.* — Représentons-nous une conscience dominante enveloppant le Tout-être, tel que l'hypothèse précédente le définit. Cette conscience portera, comme sur un non-soi, sur tous les phénomènes autres qu'elle-même; elle les limitera par un soi propre et plus ou moins indépendant. Ou elle leur sera étrangère d'ailleurs, ou elle exercera des forces et se proposera des fins à leur sujet, de manière à être partiellement déterminante et déterminée. Ce dualisme ne modifie pas gravement l'hypothèse de la pluralité; il n'en est qu'un cas particulier; car

nous admettons bien alors une sensibilité, une connaissance universelles, mais ce n'est que de fait qu'une telle conscience s'applique aux phénomènes, et nullement par avance, comme si elle disposait de son œuvre. La synthèse ne s'étend donc pas à l'ordre général des fins et des causes, et nous n'arrivons point à déterminer le Tout-être.

Veut-on supposer que les phénomènes quelconques reçoivent de la conscience dominante une détermination totale, au moins originelle? la pluralité radicale s'évanouit. La subordination remonte à l'origine et s'y pose absolue; on n'admet donc plus primitivement qu'une seule conscience. Nous passons à l'une des deux hypothèses qui suivent.

Hypothèse de l'unité. — *Premier cas : l'émanation.* — Le soi, qui d'abord fut un et tout, se serait divisé, et de ses fractions les consciences seraient provenues. Cet un primitif était-il une conscience anticipée totale? Les fins et les moyens se trouvèrent-ils posés tout d'abord en sa pensée; ou sa propre décomposition et son déroulement, d'abord futurs, puis actuels, lui furent-ils, lui demeurèrent-ils inconnus? Les multiples qui procédèrent de lui se meuvent-ils circulairement pour

revenir à lui, leurs périodes accomplies? Ont-ils une distinction réelle, une mesure d'indépendance; ou leurs actes et leurs états sont-ils des formes prédéterminées qui s'enchaînent dans un ordre nécessaire? Écartons toutes ces questions. Je dis, en effet, que la synthèse proposée en ces termes, quels qu'ils soient, est inintelligible. Sans doute on peut poser une conscience primitive; on peut en poser plusieurs, parce qu'il faut poser quelque chose, parce que des faits premiers sont inévitables. Mais poser d'abord la représentation unique de soi, dire ensuite que la représentation-autrui en émane; commencer par l'unité toute seule, et tirer de la seule unité la pluralité, c'est vouloir déduire A de non A et non A de A; cela n'a pas de sens. Mais peut-être on entend seulement ceci : A fut, ou non A, puis non A fut, ou A; c'est-à-dire une chose n'était pas, et elle vint, une chose était et une autre chose toute différente parut? Alors on pose simplement la pluralité et le devenir : l'émanation n'est qu'un mot insignifiant. On sort de l'hypothèse de l'unité, et la synthèse reste à faire dans la donnée des multiples.

De deux choses l'une : ou le terme générateur de la série est le pur Un, le Simple, l'Absolu, et alors, outre qu'il n'est pas intelligible, et qu'en le posant je ne pose rien, en le nommant je ne nomme

rien, on ne fait que se contredire en ajoutant que le Multiple est issu de l'Un; le Composé, du Simple; le Relatif, de l'Absolu. L'unité et la pluralité sont logiquement inséparables; l'abstraction, mise à la torture, n'arrive pas à distinguer l'un de l'autre sans impliquer leur rapport; donc, tirer le Multiple de l'Un, comme on croit faire, c'est simplement poser le Multiple et le Tout. Ou le terme générateur est une vraie conscience, c'est-à-dire un acte et un état, une force et une passion pour d'autres actes et pour d'autres états : il suppose donc une pluralité, un devenir, des effets et des fins, et ne se comprend qu'à l'aide des phénomènes subséquents; au nombre de ceux-ci, tous enfermés en lui et qui s'y déroulent, et sans lesquels il n'est lui-même rien, on doit compter les consciences; donc enfin la pluralité, particulièrement la pluralité des personnes, se trouve posée dans la personne première et prétendue unique, et nous sortons de notre hypothèse pour rentrer dans l'une des précédentes.

Cas intermédiaire. — Ce cas, qu'on a appelé de nos jours le *panenthéisme*, consiste à supposer entre l'unité et la pluralité, non pas une relation telle que celle ci soit issue de manière ou d'autre de celle-là, mais une relation de nécessité réci-

proque, jointe à une subordination constante, éternelle, du Multiple par rapport à l'Un. La ressource est de supprimer le passage de l'un à l'autre afin de n'avoir pas à l'expliquer. Mais il faut pour cela avoir recours au *procès à l'infini*, et ce recours est mortel pour la théorie. Admet-on l'émanation? Non; entre le monde et son auteur on envisage un rapport de dépendance causale. On admet donc la création? Non; car la création est éternelle. Elle a toujours été, elle n'a jamais été, et les phénomènes accomplis dans le passé du Tout-être forment une série infinie, actualisée au moment présent, ce qui est contradictoire.

Hypothèse de l'unité. — *Second cas : la création.* — Ici nous définissons décidément le terme originaire, ou la première unité, une conscience qui d'abord existait seule et se suffisait; de plus, et au lieu d'attribuer le commencement des phénomènes au fait de la division et du développement fatal du terme unique, nous rapportons à un acte de volonté de la Personne primitive le venir immédiat d'un monde tout autre qu'elle, qui auparavant n'existait que par une représentation anticipée en elle, ou en tant que simplement possible.

On caractérise cette existence personnelle comme

une représentation de soi, un acte par soi et sur soi, une fin en soi. On la nomme *une* et *simple*, *nécessaire*, *éternelle*, *infinie*, *immuable* et *parfaite*.

Quant à son rapport au Monde, on suppose que les relations quelconques, soit nécessaires, soit seulement possibles, qui doivent constituer celui-ci sont représentées en elle toutes ensemble, à la fois synthétisées et distinguées, limitées de nombre, de temps, d'espace, de qualité, de cause et de fin, assemblées par des lois, et, quoique séparées d'elle, données en puissance en elle de manière à pouvoir exister toutes à sa volonté ou n'exister pas.

Voilà bien l'hypothèse si je ne me trompe. Examinons successivement les deux parties très-tranchées dont elle se forme: la conscience sans le Monde et la conscience avec le Monde. Sachons si vraiment cette fois on peut satisfaire aux conditions d'une synthèse intelligible.

Quand on dit que la conscience première est *une* et *simple*, on entend que réduite à ses propres rapports elle se suffit, car je ne m'arrête plus aux idoles verbales de l'unité pure et de la simplicité pure : ceci est cause jugée. Maintenant donc quels sont ces rapports? Il y a d'abord la relation de

soi à non-soi, sans laquelle point de conscience; mais ici le non-soi n'est que la réflexion du soi. Quel est ce soi? Une représentation, une intelligence, une force, un amour, qu'on refuse de définir autrement qu'en alléguant ces termes généraux, et dont on ne propose point d'autres objets qu'eux-mêmes. Ce soi est donc l'acte de l'acte, l'état de l'état, la représentation de la représentation; c'est une force qui produit la force, un amour qui aime l'amour, une pensée qui pense la pensée. Avec ces vains mots on n'assigne rien de défini, rien qu'on soit apte soi-même à se représenter de quelque manière. C'est cependant ce qu'on ose appeler un *Dieu vivant*.

Quand on dit que la conscience première est *nécessaire*, on entend qu'elle n'a point d'origine en des possibles antérieurs. Elle est donc ou cause de soi, ou simplement donnée à soi. Examinons. *Cause de soi*, c'est-à-dire de ses états particuliers et successifs, ce n'est pas cela seul que l'on veut, puisque d'un état à l'autre on parviendrait, en remontant, à un état premier dont il ne serait pas rendu raison; et d'ailleurs ce serait assimiler la conscience nécessaire à une personne ordinaire qui pense et agit en supposant antécédemment quelque chose. *Cause de soi*, en général et en bloc,

il faudrait pour cela que la conscience nécessaire se distinguât d'elle-même et se précédât elle-même, ce qui n'a pas de sens. Reste qu'elle est donnée à soi, c'est-à-dire absolument qu'elle est, qu'elle est posée; et nous avons vu que la formule *ne pouvoir pas ne pas être* ne signifie pas autre chose. Or il est bien vrai qu'une première fonction quelconque doit être posée, mais la conscience qui serait cette fonction serait par là même dans l'impuissance de rendre compte de soi, elle ignorerait comme nous le pourquoi et le comment des choses en tant que premières, en tant que données, le pourquoi de soi. Il s'ensuit de là que la personne supposée ne posséderait sciemment ni le fond de sa nature propre, ni ses actes et les effets de ses actes, en tant qu'enveloppés ou enracinés dans cette nature. Mais disons plutôt que, nous plaçant nous-mêmes au point de vue où nous supposons la conscience nécessaire placée (ce qui est requis de nous, si nous voulons seulement comprendre ce que nous posons en la posant), nous n'arrivons pas mieux à résoudre le problème de la donnée primitive et de la synthèse totale que quand nous reconnaissions tout d'abord une pluralité donnée de rapports et de consciences.

Quand on dit que la conscience première est

ernelle et *infinie*, on entend qu'elle n'est li-
itée ni dans le Temps ni dans l'Espace; et cela
prend en deux sens. On peut d'abord regarder
nature comme exclusive en elle-même de tous
apports de durée et d'étendue. En ce cas, elle
'admet aucune succession, et nous sortons des
onditions empiriques de la conscience. On a le
roit de s'enquérir des moyens qu'une telle nature
eut cependant avoir pour se représenter la suc-
ession dans les phénomènes du Monde, et à cette
uestion il n'y a qu'une réponse possible : la né-
ation de la Durée en tant que réelle. Encore cette
éponse n'en est-elle pas une, car, si la Durée
anque, il reste l'apparence de la Durée, phéno-
iène entièrement équivalent que la conscience
remière doit se représenter. Quant à l'Étendue
t aux rapports de position, il a été bien établi
u'en dehors de la représentation ils n'ont rien
'intelligible; c'est donc là que nous les envisa-
erons, et ce sera pour demander comment la con-
cience première, appliquée au Monde futur, arrive
penser des rapports qui doivent le constituer et
e sont pas donnés en elle. Même conclusion que
our la Durée : il faut nier la réalité des rap-
orts de position, ce qui n'est pas une ressource.
Mais il y a une autre hypothèse : on peut définir
'éternité et *l'immensité* une possession simultanée

et totale de toutes les durées et de toutes les étendues possibles, attribuée à la conscience première. Mais ces possibles sont indéfinis et ne forment ni nombre, ni quantité, ni tout. Nous savons qu'il y a contradiction à supposer une infinité donnée. La supposition est la même, et la contradiction la même, si l'on admet la représentation totale sans la possession actuelle des possibles de succession et de position; car comment la chose qui n'est pas un tout serait-elle jamais représentée totalement? Autant vaudrait donc définir cette personne une mesure de ce qui est sans mesure.

Je viens de parler de l'infini appliqué aux quantités. Mais ce mot, comme attribut de la conscience première, se prend aussi plus généralement et se dit de ce qui est sans limites quelconques. Une pareille thèse est chimérique, ou plutôt c'est le type achevé de la chimère, aux yeux de celui qui s'est rendu compte des conditions de la connaissance. Concevoir, entendre, définir, poser, c'est limiter. Concevoir, entendre, définir, poser une chose comme sans limites, c'est donc concevoir l'inconcevable, entendre l'inintelligible, définir l'indéfinissable et poser ce qu'on ne pose point. Mais, dira-t-on, j'entends l'inintelligible, au moins en tant que tel. C'est vrai. On veut donc faire de la personne première l'inintelligible pur,

une négation? Peut-être bien, car ne la nomme-t-on pas aussi l'Absolu? Nous sommes loin de la conscience. La conscience est une fonction de rapports.

Quand on dit que la conscience première est *immuable*, on doit entendre ou qu'elle n'admet en elle-même rien de successif, car le changement disparaît alors avec la succession; ou que ses actes et ses états se succèdent, mais en telle sorte qu'ils ne puissent être dits *autres* les uns par rapport aux autres. La première hypothèse est inadmissible; nous avons vu pourquoi. La seconde est alors inévitable, et pourtant elle est absurde dans la donnée de l'éternité. Il suffit, en effet, que des actes soit distingués par le temps et par le nombre, quoique d'ailleurs identiques, pour que, de précédent en précédent, nous remontions indéfiniment, et que nous soyons contraints d'admettre une série infinie écoulée de fait, une infinité actuelle donnée. Nous nous heurtons encore à la contradiction. On n'évite ce dernier inconvénient qu'en rejetant de la définition de la conscience première tout ce qui ressemble à de la pensée, tout ce qui suppose des représentations distinctes les unes des autres, puisque celles-ci, même reproduites périodiquement, iraient encore à l'infini

par la répétition. Voilà l'immutabilité véritable; elle est telle que la conscience qui en serait douée, si tant est qu'on puisse appeler cela conscience, serait elle-même hors d'état de savoir si elle existait tout à l'heure, ou si elle ne fait que de s'apparaître à l'instant. Il est clair que cette chose n'aurait rien de commun avec le Monde, soit futur, soit actuel, avec des phénomènes distincts, successifs et devenants.

Il ne resterait plus à parler que de la *perfection*, que j'ai réservée, et pour cause. On en distingue deux, la perfection métaphysique et la perfection morale. La première est une réunion des attributs que j'ai énumérés et ne peut se définir indépendamment d'eux. Je n'ai donc rien à ajouter à ce que j'en ai dit. L'autre s'entend de certaines qualités de la conscience, telles que la bonté, la justice, qualités qui impliquent, si l'on tient à les comprendre, ou des rapports de soi à non-soi, ou du moins une opposition établie entre le développement réel interne du soi avec un autre développement imaginé comme possible. Cela posé, on ne trouvera nulle contradiction à concevoir une conscience en qui ces vertus atteindraient le plus haut degré compatible avec les notions qu'on se fait d'elles. Cette perfection, cet infini si l'on veut

c'est la moralité même et rien de plus. N'est-ce pas assez? Les consciences humaines la présentent mélangée, combattue, altérée; on peut la supposer pure et entière dans une conscience autre qu'humaine. Mais on saura que celle-ci est dès lors incompatible avec les attributs violemment abstraits, ou en eux-mêmes contradictoires, de l'unité bsolue, simple, nécessaire, infinie, éternelle, immuable.

En résumé, la synthèse que nous cherchons ne saurait être donnée dans cette conscience première, unique et se suffisant à soi, dont je viens de tracer la conception selon l'idéal des métaphysiciens. Cette conscience n'est point une conscience, et de là vient que la philosophie presque tout entière a renoncé à la considérer comme telle : je ne cite pas les exemples, il faudrait plutôt citer les exceptions, et auxquelles il est aisé de trouver des motifs, des motifs étrangers à la science. Cette conscience, ou de quelque nom qu'on la nomme, est inintelligible en elle-même. Elle est inintelligible aussi quant au rapport qu'on lui suppose avec le Monde, puisqu'elle ne pourrait connaître ou prévoir le Monde qu'au moyen d'attributs tout contraires à ceux dont on lui fait, par une sorte d'abstraction violente, un apanage où il n'entre rien des qualités qui mènent à la connaissance.

Pour la partie du problème dont il me reste à présenter la critique, je veux dire en ce qui concerne la relation d'une conscience universelle créatrice avec le monde, je suis donc en droit de laisser de côté les chimères métaphysiques, et de mettre en avant la personne relative et finie, la seule définissable, la seule intelligible, dont je trouve un type aussi restreint, aussi amoindri, aussi dégradé qu'on voudra, mais enfin un type dans la personne humaine.

L'attribut principal de la conscience unique et universelle est dit ici la Puissance, la *Toute-Puissance;* et je n'aurai pas besoin d'en considérer d'autres, car, à la prendre en toute son extension, la *Prescience* y est renfermée. Il faut distinguer trois points de vue : — avant le Monde, — dans l'acte de production du Monde — et durant le développement des phénomènes.

Avant le Monde, la conscience qui avait le Monde en puissance l'envisageait comme en un tableau dont l'analyse et la synthèse lui étaient également présentes; et elle savait pouvoir le produire. Mais les possibles, s'il en est de réels en dehors des actes effectifs, ne pouvaient lui apparaître *tous* sans contradiction, attendu qu'ils sont indéfinis et ne forment pas un nombre et un *tout :* première limite. Les sciences, c'est-à-dire les lois

générales avec tout leur contenu, ne lui étaient pas entièrement connues, car elles ont aussi leur indéfini, et il ne paraît pas douteux qu'à un nombre donné, quel qu'il soit, de propositions de géométrie, par exemple, on ne puisse toujours ajouter d'autres propositions : seconde limite. Le développement des phénomènes devait lui paraître fini; une fin dernière et entière des choses était donc proposée à son intelligence et à sa force; elle voyait sa fin à elle-même, et cette fin, comme celle du monde, était l'extinction; autrement, et si elle avait prévu tous les faits composant une sienne existence indéfinie, concomitante d'une série descendante indéfinie des phénomènes, elle aurait tenu et nombré tous les termes de la suite qui ne se termine point, ce qui est contradictoire : limite définitive, la mort, la mort totale. Il est donc impossible d'admettre une conscience universelle qui se rende présentes les choses à venir, à moins d'en nier la portée indéfiniment prolongée, ce qui est contraire au but qu'on se propose. Nous avons vu, en traitant de la finalité, que le développement des phénomènes dans le Temps pouvait n'être pas limité.

Si toutefois on veut passer outre à cette difficulté, en acceptant pour la vraie synthèse du Tout-être une conscience qui, à l'égard de ce dernier

comme réalisé, doit finir, de même qu'elle a commencé, pont jeté entre les deux rives du néant, il reste un empêchement insurmontable. La personne qui posséderait ainsi son existence par la pensée, en la limitant, devrait se surpasser et s'envelopper elle-même. Elle impliquerait donc, et en cela elle connaîtrait une synthèse en quelque façon supérieure à sa propre existence, comme si elle n'était point elle-même la solution du problème total. On ne pourrait d'ailleurs refuser à cette conscience universelle la connaissance enveloppante de soi, que je suppose, à moins d'admettre qu'elle est hors d'état de rendre raison de son commencement et de sa fin, ce qui serait certainement sortir du genre d'hypothèses métaphysiques dont je poursuis l'examen. Si enfin je prends ici l'existence de la personne créatrice comme indissolublement unie à celle de son œuvre, c'est que j'ai montré ailleurs qu'on ne pouvait la déterminer pour elle-même, intelligiblement.

Voici maintenant comment l'acte de la production du Monde se présente. On sait qu'il n'est plus question d'une émanation ou d'une extraction de soi, mais bien de ce qu'on nomme la *création*. La conscience première aurait donc fait que la connaissance des choses, définies en soi seule par anticipation, se rapportât tout d'un coup à ces

choses elles-mêmes, limitées et déterminées, réalisées hors d'elle; elle aurait fait que les représentations siennes d'un non-soi se fussent trouvées représentations sans elle et autres que siennes.

Un tel acte n'a rien de commun avec la causalité propre de conscience, qui suscite des représentations en soi, non sans les rattacher à quelques représentations antérieures du même ordre, volontaires ou involontaires; il n'a rien de commun avec les causes données ou indiquées par l'expérience, lesquelles, il est vrai, sont des rapports entre des actes de genre différent quelquefois (la volition et la locomotion, tel mouvement et telle pensée, etc.), mais qui se rattachent l'un et l'autre, et chacun de son côté, à des actes antécédents du même genre, dont ils ne peuvent être séparés. Je veux dire, par exemple, que si une volition est suivie d'un déplacement local, et qu'on la regarde comme en étant la cause, ce déplacement ne se conçoit pourtant que sous condition de divers faits antérieurement donnés à part de cette même volition : les phénomènes de l'étendue figurée et mobile.

Où donc est le type de la causalité créatrice? Ni la logique, ni l'expérience ne le renferment. Que *quelque chose soit ou commence*, qu'*une fonction sans précédents soit*, assurément cela

peut se dire incompréhensible; mais la logique nous oblige à le poser ainsi : il y aurait contradiction à ne pas l'admettre; bien plus, nous comprenons que des phénomènes premiers, par là même qu'ils sont premiers, ne se comprennent pas. Mais que *l'un qui est, fasse que le tout autre qui n'était pas, soit*, voilà qui est nouveau, étrange, une hypothèse à laquelle rien ne répond dans la connaissance, et d'où ne saurait sortir de solution pour le problème du Monde.

Le véritable nom de ce concept de pure forme sans matière, c'est l'arbitraire. Une loi avancée sans aucun fondement n'a pas besoin d'être positivement contradictoire; il suffit qu'elle n'emprunte rien de la connaissance : elle n'existe pas. S'il n'y a pas tout à fait contradiction, quant à la lettre, à supposer que la représentation, dans une conscience donnée, suscite la représentation en une conscience qui n'est pas donnée, car ce serait bien là le fait de création d'une personne par une autre, il y a une étrangeté telle que, pour haut et traditionnel qu'un tel dogme paraisse (encore n'est-il pas antique), on ne peut que le qualifier de fantaisie illustre et gigantesque. L'origine en est facile à démêler dans ce même effort d'abstraction poussée à l'absolu qui a produit les dogmes de l'unité pure, de la

simplicité absolue et de l'infinité actuelle. La création est l'acte de la plus que puissance.

Je ne m'arrêterai pas à des considérations accessoires et très-rebattues sur la double existence du créateur, sur l'intervalle arbitraire jeté entre la prescience et l'acte, et sur la singularité d'une détermination d'agir sans motifs possibles actuels, différents de ceux qui eussent existé à d'autres moments. D'ailleurs, tout ce qu'on a dit à ce sujet ne me semble pas également bien fondé. Je passe aux rapports de la conscience avec le Monde une fois créé. C'est ici, comme en ce qui concerne la prescience des phénomènes indéfinis, que l'impossibilité de la solution se manifeste décidément.

Nous avons vu la conscience primitive arrêtée soit dans sa vision préconçue du Monde, soit dans la connaissance des rapports successifs qui la constituent elle-même, arrêtée, dis-je, par l'indéfinité au moins possible des phénomènes. Or les relations actuelles impliquent aussi l'indéfini; il est des lois dont l'analyse ne saurait se terminer, et les sciences mathématiques en sont un exemple frappant. La conscience trouve donc une borne là où les faits connaissables n'en ont point; elle ne réalise pas cette synthèse qui résulterait d'une analyse achevée : elle n'a pas la science du Monde possible. Mais ce n'est pas tout. Considérons les

phénomènes donnés dans l'expérience actuelle. Il y a deux suppositions à faire, entre lesquelles la théologie s'est partagée. L'une porte que tous les phénomènes, quels qu'ils soient, dépendent sans réserve de la conscience universelle, qui seule en prescrit les fins, en produit les causes, en détermine les espèces, y compris les consciences particulières, dont les actes et les états sont uniquement son œuvre. L'autre supposition permet que certains faits, après que la conscience première a procédé à l'acte créateur, soient placés hors de sa puissance, en partie du moins, et reconnaissent des origines libres, qu'elle-même a voulu être libres.

Dans le premier cas, le Monde avec tous ses phénomènes, et selon toutes les catégories, appartient à la conscience universelle et ne s'en laisse plus distinguer. Celle-ci n'a de rapports avec les choses dites autres qu'elle, que ceux qu'elle a et veut avoir avec elle-même; c'est à elle que toute limite et toute détermination sont affectées tandis qu'elles semblent se fixer extérieurement. Dès lors, l'idée de la création ne se soutient plus, ou plutôt devient un cas particulier de celle de l'émanation. On doit cesser d'attribuer à un fait de volonté l'état actuel de division de la conscience

primitive en plusieurs consciences, car il est contradictoire qu'une seule et même conscience ait plusieurs volontés, l'une, par laquelle elle fait être les autres, et les autres, par lesquelles elle cesse de se reconnaître elle-même, alors qu'on admet cependant que celles-ci ne sont encore qu'elle et toujours elle. En effet, pour soutenir la distinction, on serait obligé de poser les volontés dérivées comme *autres* que la volonté dérivante, au moins de quelque manière; or, *qu'une volonté fasse qu'une volonté autre soit*, c'est la création au sens ordinaire, mais *qu'une volonté fasse que cette volonté même soit en même temps une volonté autre*, et cela sous un seul et même rapport, puisqu'il n'y a au fond qu'un centre de représentations auquel tout se rapporte, c'est la contradiction flagrante. Il faut donc changer de système et revenir à l'émanation, il faut regarder la décomposition de la première unité comme fatale, hypothèse que j'ai prouvé n'être pas distincte de celle d'une pluralité primitive.

J'omets les considérations très-fortes, mais logiquement moins concluantes, qu'on a coutume de tirer du défaut de puissance ou de perfection morale d'une conscience première et unique, étendue, sans restriction de cause, de nature ou de fin, aux phénomènes quelconques, atteinte

et affligée en sa propre essence de toutes les lacunes et de tous les vices que présentent les ordres particuliers du Monde, et par conséquent inférieure moralement à la conscience humaine elle-même dont la théologie a dû se proposer d'idéaliser le type.

Dans le second cas, le cas de la liberté d'action des consciences particulières, quelque restreinte qu'on la suppose, si cependant elle existe et a sa sphère propre, il est clair que la conscience universelle ne connaît divers phénomènes qu'au moment où ils se produisent : elle ne pourrait les *présavoir* avec certitude qu'autant qu'ils seraient *prédéterminés* avec certitude aussi; mais, en tant que prédéterminés, les actes ne sont plus simplement possibles, ils sont à l'avance, ils sont devant être, et en cela précisément ne sont pas libres. Les arguties amoncelées sur ce sujet ont obscurci, mais n'ont pas levé la contradiction des deux formules appliquées au futur : *pouvoir être ou n'être pas*, *ne pouvoir pas ne pas être*, attendu que la seconde signifie *être ou préêtre*, et la première *ne pas être et ne pas préêtre;* et elles n'ont pas d'autre sens.

Ces formules paraissent plus claires encore quand on substitue à l'être le rapport, qui en est la

définition. En effet, *pouvoir ou se rapporter ou ne se rapporter point*, c'est *n'être donné ni comme rapport actuel, ni comme prédéterminé dans un rapport antérieur, soit positivement, soit négativement;* et *ne pouvoir pas ne pas se rapporter*, c'est *être donné comme élément d'une relation ou toute actuelle ou enveloppant des futurs :* La contradiction est donc de la forme : *A n'est ni m ni n, A est m ou n.*

Si donc des faits surviennent que rien ne détermine extérieurement et antérieurement et que nul rapport préexistant n'implique, ils échappent par là même, avant de se produire, à toute conscience, et à celle-là aussi en qui ils se produisent : ceci est une identité. C'est dire que, dans la présente hypothèse, il est des phénomènes où ne s'étend pas la conscience première. Non-seulement celle-ci voit alors une partie du monde à venir se soustraire à sa connaissance, et n'est point en état de se représenter la synthèse totale; mais même une synthèse étendue jusque-là n'est jamais intelligible actuellement, et à parler nettement n'existe pas. Ajoutons que cette conscience prétendue universelle, mais que limitent ainsi et les autres consciences, et le règne entier du possible et de l'accidentel, se trouve en même temps subordonnée au mouvement du Monde : elle a devant elle un

non-soi dont les variations l'affectent; elle est sensible, elle vit. Nous sommes loin de ce que les partisans de l'unité première et universelle peuvent nous accorder : c'est dans l'hypothèse d'une pluralité véritable et irréductible que nous rejettent les conséquences de leur propre système.

En résumé, la synthèse de choses est impossible à concevoir pour nous dans l'une et l'autre hypothèse; mais la différence est grande entre les deux, car on ne peut se tenir dans celle de l'unité, et sitôt qu'on se la rend intelligible, il arrive qu'on est passé dans l'autre. Celle-ci, au contraire, se comprend à merveille, conforme qu'elle est aux lois de la logique et aux données de l'expérience. Cependant elle ne résout pas le problème, puisqu'on ne conçoit point ni que l'expérience et l'induction puissent arriver jamais à composer la somme et la fonction totale des multiples donnés, ni qu'on parvienne directement à se faire quelque idée de cette fonction qu'une seule conscience n'embrasse pas, et qui pourtant semble bien exiger une seule conscience, à cause de l'unité et de l'harmonie que semblent impliquer les relations des phénomènes, donnés ou supposés tous en fonction les uns des autres.

La loi d'universalité, la conception du Tout-être,

restent telles que je les ai posées au début de cette quatrième partie de mon *Essai*. Une synthèse est admise, mais dont l'analyse entière n'est pas possible et dont il serait déraisonnable de se proposer, pour quelque temps que ce fût, la constitution scientifique. Cependant, laissant dans leur inaccessible obscurité les origines pures, nous affirmons que la donnée première pour la science est une pluralité de consciences; et ceci pourrait, à la rigueur, passer pour une solution du problème que poursuit la philosophie. Nous rejetons les prétentions de la métaphysique. Nous affirmons un premier commencement de toutes choses, ce qui est poser une limite et non pas ouvrir le champ d'une connaissance absolue. Nous déclarons l'impossibilité de concevoir, soit dans leur unité, soit dans leur pluralité, les termes primitifs que la logique impose au développement des faits de l'existence. C'est ainsi, c'est seulement en ce sens, que la loi de multiplicité des consciences peut s'offrir comme une solution, une solution qui n'a rien de commun avec la synthèse universelle dont nous cherchions les conditions. Il faut plutôt la comparer à ces généralisations de l'ordre scientifique dont l'ambition, quelque haute qu'elle soit, ne va ni jusqu'à croire atteindre l'idéal du savoir, ni jusqu'à permettre une déduction rigoureuse de tous les faits et

de toutes les lois ramenés à une seule sphère. Aucun savant n'a certes prétendu déterminer dans tous ses éléments la fonction complète des phénomènes; mais on se contente de poser des lois très-générales entre lesquelles et les lois particulières dont la pleine exploration nous est ouverte des intervalles indéfinis s'étendent.

Cette loi générale où nous atteignons, il faut donc la réduire à sa juste valeur. Nous posons une *pluralité de consciences* comme fait primitif de notre connaissance. Nous ignorons quelles purent être la portée, l'étendue, la qualité de ces représentations premières, le lien et la raison du lien qui soumit à des lois leur existence commune, et jusqu'à quel point, de ces représentations premières elles-mêmes ou de leurs lois, dépendirent les représentations subséquentes, les consciences que nous connaissons. On substitue de cette manière l'unité multiple, le tout, à l'*un pur*, idole des métaphysiens. On y serait fondé par cette seule raison que le monde, actuellement, ou en tout cas pour notre connaissance, est une synthèse déterminée, non une thèse abstraite. On n'explique ainsi, on ne fait connaître ni le nombre, ni les fonctions propres ou mutuelles des éléments de la synthèse. On ne rend point compte de leurs rapports d'origine et de fin, de leurs relations d'étendue et de

durée tandis qu'ils se développent, de leur hiérarchie spécifique, des forces primitives qui les lient et de la loi de leurs variations : ces choses, comme partielles et secondes, sont objets de l'expérience et des sciences, mais comme entières et générales échappent à la Science. On ne sait enfin ni si une fonction rigoureusement déterminée enveloppe tous les phénomènes par anticipation et sans exception, ni si tous, ou du moins tous les nécessaires, se trouvent représentés actuellement dans une ou plusieurs consciences plus vastes que les autres.

Ces questions renferment le problème du Tout-être. D'autres ne doivent pas même être posées : ce sont celles qui rentrent dans la formule : *Où, quand, de quoi, par quoi, pour quoi quelque chose?* car à l'analyse elles ne conservent aucun sens, ainsi qu'on l'a vu. L'unique énoncé qui les résume : *Par rapport à quoi quelque chose en général ?* n'admet de réponse possible que tirée des relations internes des phénomènes une fois posés. Les rapports sont entre les choses données, sont ces choses mêmes, eu égard au connaître, et ne les définissent que les unes par les autres. Les conditions générales de lieu, temps, devenir, cause et fin qui porteraient sur l'ensemble des fonctions du Tout-être ne doivent donc pas même être demandées.

La question universelle de qualité : *Que sont les choses?* et la question universelle de conscience : *En qui les représentations?* reçoivent une seule et même solution : c'est-à-dire qu'au point de vue de la connaissance, — le seul admissible puisqu'on ne peut rien déterminer que comme représentation, — ou les choses données sont dans les consciences, ou du moins les choses données sont des fonctions de consciences.

Restent donc les questions relatives au nombre et aux fonctions réciproques des consciences quant à la force, à la passion, au devenir, à la durée et à l'étendue; reste le fait même de la définition ou circonscription propre à chacune de ces sphères distinctes de la représentation. Cette fois le problème se pose, mais, dans sa généralité, ne se résout point. Nous avons vu qu'on ne pouvait l'aborder ni par voie d'analyse, ni par synthèse immédiate et directe. Ceux qui prétendent le traiter à leur satisfaction nous proposent de déterminer certaine fonction première et totale, comme cause unique, fin unique, espèce unique et universelle; et de même dans les autres catégories. Leurs propositions poussées à bout ne nous mènent pas à une synthèse intelligible.

Nous parvenons à cette conclusion définitive :

La synthèse totale des phénomènes, en tant que donnée première, est soustraite à la connaissance et à la science. Elle fut néanmoins, elle fut déterminée sous tous les rapports, en elle-même, conformément à la catégorie du nombre sans laquelle il faut renoncer à la spéculation et à tout usage de la pensée.

La synthèse actuelle, comprenant dans sa sphère les phénomènes passés, est déterminée par la même raison; elle est donnée, mais elle n'est point donnée à la Science, et elle ne peut l'être. Elle comporte une pluralité de consciences, et c'est tout ce que nous en savons.

La synthèse portant sur le futur ne serait une donnée qu'autant que des phénomènes quelconques dépendraient strictement de la fonction des phénomènes antérieurs : c'est la prédétermination; mais nous ignorons si le Monde est sujet d'une telle loi, et s'il ne l'est pas, nous devons dire que la synthèse totale, au sens de l'avenir, est et a été à toute époque, pour toute conscience possible, une idée sans fondement.

LIV

DES PROBLÈMES EN DEÇA DE LA CONNAISSANCE POSSIBLE. — CONCLUSION.

Le discrédit où la philosophie est tombée de nos jours s'explique aisément. Il est le fruit de la méthode vicieuse que les philosophes se sont obstinés à suivre, au milieu de l'indifférence du public et en dépit de la dialectique du septicisme. La critique de Kant n'a pu les faire changer de voie, non plus qu'autrefois celle de Socrate.

Cependant la philosophie peut et doit exister. Son objet est et a toujours été défini par le fait; Dieu, l'homme, la liberté, l'immortalité, les lois premières des sciences, toutes questions étroitement liées, composent son domaine; et, dans le cas où il n'y aurait point de science possible de ces choses, cela même est à rechercher, et la philosophie demeure comme critique générale de nos connaissances.

C'est l'idée que j'ai voulu indiquer en bannissant le mot *philosophie* du titre de mes *Essais*. Le nom doit changer quand la méthode change.

J'ai procédé à la spéculation avant de l'avoir circonscrite, avant d'avoir pu la circonscrire, sachant

néanmoins que les vérités que je me proposais d'atteindre, quelles qu'elles fussent, avaient pour préliminaire indispensable la critique de la vérité elle-même. Mais le moyen d'entreprendre celle-ci sans la présupposer ? Je n'ai donc marqué d'abord ni origine, ni borne à mes recherches. J'ai même fait abstraction de la conscience déterminée en qui et sous condition de qui s'établissent des propositions quelconques. J'avançais hardiment, sans souci du cercle où s'engage celui qui prétend tout soumettre à l'analyse, y compris les données que toute analyse suppose et les instruments que toute analyse emploie.

Cette marche était naturelle ; elle était même la seule possible. Ses défauts, si toutefois ce nom convient à ce qui est nécessaire, se trouvaient corrigés comme ils peuvent l'être, de cela seul que je ne me les dissimulais point. Le cercle, que les sciences évitent en posant chacune son principe en dehors de sa propre analyse, est, au contraire, une forme de la science des principes. Celle-ci est constituée au moment où le cercle qu'elle ouvre se referme sur elle, et il ne lui reste plus alors qu'à se proposer telle qu'elle est à l'approbation de la conscience et des hommes. Elle remplace par des synthèses définies les synthèses vagues qui lui servirent de données ; cela fait, elle *demande* si

vraiment l'œuvre est accomplie : postulat à l'adresse de chacun de nous et du genre humain. Même difficulté, même nécessité, quant à la dépendance où des propositions qu'on avance comme vraies sont impliquées par rapport à la conscience particulière où, de fait, elles se produisent. Même solution aussi, car le savant se propose en proposant la Science, et ces deux questions sont identiques : Le savant est-il? la Science est-elle?

Il n'en est pas moins vrai que la spéculation et ses résultats quelconques demeurent frappés d'un certain coefficient d'incertitude dont la nature exacte, la portée, les *valeurs*, pour ainsi dire, sont à déterminer selon les cas et les divisions de la Science. Cette portée, ces valeurs doivent être bien considérables pour les problèmes les plus élevés et les plus généraux, si l'on en juge par les constantes divergences des solutions proposées, combattues et renouvelées dans tous les temps. A cet égard, nous n'avons rien fait jusqu'ici que reconnaître ce que d'ordinaire on se déguise. Nous procédions sur la foi de ce qu'on nomme jugement et de ce qu'on nomme raison, sans nous rendre bien compte des titres de créance de la méthode que nous suivions et des découvertes qu'il nous serait donné de faire. Le problème des problèmes reste

donc suspendu sur nous, mais du moins bien posé, à ce qu'il semble. . . . . .

Qu'avons-nous obtenu, cependant, sous cette réserve?

Nous avons démontré que la Science est limitée; qu'elle n'embrasse point, qu'elle atteint, comme extrême limite seulement, le fait de l'existence de faits premiers; que son objet total est déterminé sous toutes les catégories, mais indéterminé quant à nous. Enfin nous devons renoncer à cette possession entière des phénomènes et des lois partielles qui s'ensuivrait de la détermination du Tout-être ou de l'ordre universel.

La théorie des lois générales de la connaissance et de ses limites, objet spécial de ce premier *Essai*, tient lieu de la science universelle, d'ailleurs impossible.

Les sciences particulières ou séparées sont vouées, les unes à l'investigation logique, sur des principes antérieurs, les autres à l'observation et au maniement de l'expérience : elles ne doivent ni dépasser jamais certaines données positives, soit externes, soit internes, suffisamment simplifiées par l'abstraction, et où rien n'échappe à l'analyse possible, ni s'étendre par des inductions qu'elles ne tiendraient pas pour vérifiables selon leurs méthodes propres. C'est aux sciences qu'appartient,

en l'absence de la synthèse totale, la détermination des lois de développement du Monde entre des limites de plus en plus éloignées, dans chaque sphère. Mais la critique aura toujours sa place marquée dans l'intervalle de la Science, reconnue impossible, et des sciences, elles-mêmes si faibles, imparfaites, bornées.

Tels sont les résultats d'une analyse première et fondamentale. Ils semblent négatifs, mais toute vérité est positive et a ses conséquences, comme telle : c'est une œuvre positive que de renverser des erreurs, surtout séculaires. Je ne parle pas de l'édifice des catégories, que j'ai tenté d'élever, et qui, en le supposant achevé comme il peut l'être, et définitivement confirmé, aura plus d'intérêt et de portée véritable et sérieuse que n'en ont eu les systèmes métaphysiques et théologiques du Monde.

D'autres résultats, ou plutôt la même critique appliquée aux grandes erreurs du passé, sont d'une importance capitale. Les écoles, les doctrines, les obstacles tombent : place est faite à la vérité. Le spiritualisme, le matérialisme, le panthéisme, disparaissent avec leurs fausses méthodes et leurs constructions vaines, lorsque les idoles de l'infini, de la substance et de la cause substantielle sont renversées.

- L'esprit et la matière ne sont plus que des noms appropriés à une classification grossière des phénomènes. La détermination des faits de tout ordre et de leurs lois se substitue à la recherche des essences. Les êtres sont des lois.

Il n'est plus permis de poser pour fondement de toutes choses cet être en soi, indéfinissable, fatal, d'où tout se dégage, où tout se perd; immuable, et principe des changements; insensible, origine et fond de la sensibilité et de l'expérience; sans propriétés, qui les produit et les réunit toutes; point primitif ou masse obtuse, on ne sait comment vivifiés. Il n'est plus permis d'affirmer délibérément que l'individu n'a point d'existence durable; que la personnalité est une illusion passagère, non une loi constante; que l'homme s'engloutit dans la nature, l'humanité de même; ou que cette humanité présente et périssable est le produit culminant du développement du Monde.

De tout cela, nulle preuve, si ce n'est appuyée sur l'inintelligible et le contradictoire. Mais des lois, ou déjà constatées ou probables, encore trop peu explorées, à tout le moins inconnues mais possibles, peuvent renfermer les éléments de constance, de perpétuité, d'immortalité de ces groupes de phénomènes qu'on appelle des êtres vivants, et tout particulièrement de ceux que la loi de person-

nalité enveloppe à un moment donné. Par la constance, il faut entendre un développement ordonné sous certains principes fixes; par la perpétuité et l'immortalité, encore un développement, mais sous la loi propre de la mémoire. C'est ainsi que doit se poser la véritable question de la vie et des destinées futures, arbitrairement niées par les uns, compromises par les autres qui en cherchent la sanction dans les vaines idées d'âme et de substance.

Aussi bien que la psychologie métaphysique, si mal appelée rationnelle, la théologie s'évanouit en présence de la critique, dont le vrai nom, à cet égard, serait l'*Athéisme*, si, borné au domaine de la science pure, ce mot n'excluait aucune croyance légitime et ne servait point à couvrir des doctrines aussi peu fondées que celles qu'il prétend désavouer. En effet, je crois avoir démontré :

Que ce sujet d'une synthèse unique et totale des choses, qu'on a coutume de nommer simple, nécessaire, éternel, infini, ne correspond à aucune conception possible;

Que ce même sujet, considéré comme personne, est un faisceau contradictoire des attributs de la conscience élevés à l'absolu, et, partant, rendus inintelligibles;

Que, dans aucune hypothèse, on ne peut rendre

compte des rapports de génération d'un premier principe du Tout-être, d'une première unité, d'un premier tout, personnels ou non, avec ce même Tout-être divisé et développé selon le temps, l'espace et la qualité;

Enfin, que des termes extrêmes de toute expérience doivent se poser en arrière dans le temps, mais ne peuvent se déterminer quant à la Science; d'où s'ensuit une ignorance invincible de la totalité du Monde sous quelque catégorie qu'on l'envisage.

L'exégèse théologique de l'Absolu, Roi du monde, origine et maître des créatures, est un problème où la théologie s'est épuisée sans pouvoir passer outre, et sans même avoir le courage de sa doctrine, n'osant avouer comme sien le système de contradictions où elle se trouvait engagée; la poursuite rationnelle de l'Absolu, Somme, Unité et Substance des êtres, un abîme sans fond où les philosophes tombés les uns après les autres ont fini du moins par servir d'épouvantail à quelques-uns de leurs successeurs.

La morale, qui, de siècle en siècle et de crise en crise, va se dégageant de l'esprit humain et se précisant, devient de plus en plus étrangère ou même opposée au dogme de la souveraineté divine pure, ainsi qu'à toute orientation des pensées et des forces de l'homme vers la chimère de l'Absolu.

La société humaine se passe de rois avec des lois. Ces lois mêmes, qui sont des actes de volonté collective, si elles sont progressives, elles doivent tendre à se confondre avec l'ordre des fonctions propres de l'humanité. Pourquoi la société naturelle, indéfinie, des êtres devrait-elle relever nécessairement d'un souverain absolu, d'un législateur autonome et d'un juge qui n'est point jugé? Ne peut-elle donc suivre ou constituer, par le fait seul de son existence, des lois qui lui soient immédiatement inhérentes? On voit des hommes se donner des rois au temps de leur ignorance et de leur barbarie initiales, apprendre ensuite à se guider plus sûrement par leur conscience, par leurs idées nécessaires, par les phénomènes qui les environnent.

La solution du problème de l'origine première, de la fin dernière et de la totalité parfaite des phénomènes serait aussi inutile pour la vie qu'elle est impossible pour la science. Nos relations seules nous intéressent; or, toute relation est finie, déterminée. Une vraie théologie ne saurait elle-même aller au delà.

Si donc la signification de l'athéisme était d'exclure la fiction d'un substrat quelconque, Esprit, Matière ou Substance; d'exclure la cause substantialisée; d'exclure aussi les dogmes soit de la fata-

lité aveugle, soit de la prédestination volontaire du Monde; de proposer pour objet à la science, non plus le Tout infini, impossible, contradictoire, non plus l'univers tiré du néant par la vertu et pour la satisfaction d'un être primitif, unique et universel, indéfinissable, inintelligible, mais la série des lois que la démocratie visible des êtres réalise dans la nature et dans les cieux : cet acte de la pensée par lequel un homme libre renverse tout à la fois l'idole matérialiste ou panthée, et détrône l'Absolu, roi du ciel, dernier appui des rois de la terre, l'athéisme serait la vraie méthode, la seule fondée en raison, la seule positive.

Mais l'athée déclaré sacrifie presque toujours au matérialisme; et le panthéiste, de son côté, se voit appliquer ce nom d'athée contre lequel il proteste. En ce sens, l'athéisme est une erreur profonde, mortelle à l'humanité, si elle prévalait. Un ordre de l'univers où les personnes sont englouties, où l'homme est un accident, sans destinée propre, où il n'y a de permanence que pour la pure matière ou telle autre abstraction non moins vaine, et de durée un peu longue que pour des genres impersonnels, cet ordre, ce prétendu monde, répugne au cœur, et la raison ne le fait pas comprendre, tant s'en faut qu'elle en produise des preuves dirimantes. Nul homme de bonne foi, lié par le

système qu'on voudra, ne fait difficulté d'avouer que cette religion du néant prononce contrairement à nos désirs les plus enracinés et les plus persistants, et ruine nos espérances les plus sacrées. On dit la vérité étrangère à ces choses. Ceci est une question. Ce qui n'en est pas une, au point où nous en sommes, c'est que l'athéisme critique et scientifique, le véritable athéisme, ne conclut pas plus directement à la négation de l'Absolu des théologiens qu'à celle des substances à l'usage des matérialistes, des spiritualistes et des panthéistes. Tous leurs principes sont mis à néant. Il ne doit plus y avoir de ces écoles dans la science.

Le véritable athéisme n'exclut point le véritable théisme, ni dans le sens moral, ni même dans le sens anthropomorphique de ce dernier mot.

Tout absolu est chimère. Mais la pensée cherche un point fixe au delà de certains phénomènes. L'absolu chassé de l'être, où il n'engendre que logomachies, reparaît transformé, et se fixe légitimement, sans contradiction, dans l'idéal de la perfection morale, dont la conscience détermine à tout moment une réalité relative. La croyance en un seul Dieu, chez l'homme étranger à toute religion positive, est la supposition d'un ordre moral réel qui enveloppe et domine l'expérience : l'affirmation du Bien.

Ce n'est pas tout. Un champ s'ouvre à la croyance libre, là où ne s'étend pas la Science, et toutefois sans la contredire. La persistance et les destinées ultérieures des personnes peuvent résulter des lois des phénomènes; de même l'existence d'un ou de plusieurs Dieux naturels et vivants n'est en rien contraire à la raison.

La théologie métaphysique et prétendue rationnelle ne saurait subsister devant l'impossibilité démontrée d'une synthèse unique et totale pour la connaissance, surtout quand sa méthode est ce que nous l'avons toujours vue, de former cette synthèse au moyen d'un assemblage d'attributs contradictoires d'un même être supposé. Mais les théologies anthropomorphiques et purement religieuses demeurent sans atteinte. Je suppose qu'elles ne visent point à la science; et aussi qu'elles ne prétendent rien de contradictoire, rien d'incompatible avec les règles de l'entendement. Elles peuvent alors varier selon les lieux, selon les temps; naître, changer, périr; se disperser en mille sectes; suivre certaines lois de transformation et de progrès : celui qui refusera d'y prêter foi les dira sans doute mal fondées, inutiles, arbitraires; il ne sera point admis à les traiter d'absurdes; et le critique sage les considérera comme des effets légitimes de l'essor de la croyance hu-

maine hors des domaines étroits de la raison pure et de l'expérience actuelle. Là où il n'est permis à la Science ni d'affirmer ni de nier, le champ est vaste, la carrière est libre; l'instinct et le sentiment s'y porteront toujours, et la spéculation elle-même s'exercera sur les probables. Il ne me paraît pas, je m'en félicite, que l'homme soit fait de telle sorte qu'il lui convienne de prendre quelque jour et pour jamais ce parti de borner sa pensée et son espérance où se borne sa vue, à la vie présente, aux êtres du moment et aux rapports immédiatement sensibles.

Tels sont les résultats généraux de la critique, au point où nous l'avons menée. S'ils paraissent encore négatifs, on doit convenir qu'ils le sont de la négation téméraire aussi bien que de l'affirmation sans fondements. Un ordre de possibles, objets de la croyance qu'autorise la raison, reste sauf, en dehors des lois que la raison impose ou que la science détermine. Nous savons ce que la critique interdit, les prétentions qu'elle ruine, les espérances qu'elle permet encore. Nous avons à nous demander maintenant si elle n'a point un rôle à jouer dans le milieu ainsi réservé pour la spéculation, et si, dans l'intervalle des sciences particulières et de l'analyse des premiers principes,

il n'y a pas une place pour la science générale convenablement transformée.

On a vu les bornes de la connaissance démontrées par cette analyse même qui d'abord n'en supposait point, et la tentative faite pour *savoir* couronnée de succès, à l'égard des questions premières, en ce sens seulement que *l'on sait qu'on ne sait pas et qu'on ne peut pas savoir*. La science générale manque de commencement et n'embrasse pas le tout; la fonction primitive et la fonction universelle lui échappent, aussitôt que posées : elle se trouve donc rejetée dans ce champ de l'expérience qu'elle voulait dominer. Mais ne peut-elle pas, sans empiéter sur le terrain des sciences constituées, s'ouvrir une carrière nouvelle? prendre pour objet d'une investigation profitable, non plus cette synthèse totale dont l'ensemble est soustrait aux diverses déterminations catégoriques, mais une synthèse partielle, extérieurement définie, enveloppée par d'autres phénomènes? non plus la relation de toutes les relations, mais une fonction située parmi les données de l'expérience et soumise à la limitation en tous sens et selon toutes les catégories?

On se propose et l'on s'est toujours proposé certains problèmes inévitables qui ne sont du ressort

d'aucune science particulière positive, mais qui, pour cela, ne prétendent pas davantage à la science absolue, étant modestement énoncés : *Que doit-on penser de l'origine prochaine et de la fin prochaine des phénomènes spéciaux manifestés dans une conscience? Plus généralement, peut-on admettre un certain ordre du Monde comme rapporté à la conscience? Est-il permis de supposer une destinée humaine individuelle, une loi de développement de la personnalité, et sous quelles conditions? Jusqu'à quel point les principes de la morale et le fondement des États se trouvent-ils engagés dans la solution de ces questions?*

Sur de tels sujets, plus ou moins étendus ou circonscrits, il est clair qu'il se présentera, si ce n'est des vérités mathématiquement démontrables, au moins des systèmes à discuter, des probabilités à peser, des hypothèses à essayer. De cela seul, nous pouvons reconnaître l'existence d'un champ de spéculation convenablement limité, quelque part, entre la synthèse impossible de la Science et les données et les résultats divers des sciences constituées.

Il s'agit de déterminer, pour le sujet de cette autre critique, un groupe de phénomènes, à la fois inférieur à l'idéal que nous avons dû abandonner comme inaccessible, et supérieur en généralité,

en dignité, à toutes les données des sciences. Nous venons d'indiquer de hauts problèmes, et que toutefois rien n'indique être situés au delà de la connaissance possible. Séparés de la synthèse totale à laquelle l'ancienne métaphysique les suspendait, ils doivent se rapporter à une synthèse partielle, donnée pour nous, qui soit le lieu de concours des éléments de la nouvelle analyse. On voit aisément que ce centre est le centre même des représentations, en tant que relatives à l'homme : la conscience dans l'homme.

Après cet ensemble de rapports, ensemble impossible à déterminer qu'on appelle le *Grand Monde*, le plus vaste à la fois et le mieux circonscrit est celui qui fut anciennement appelé le *Petit Monde*. Il embrasse les catégories ; il limite la connaissance, indéfinie d'ailleurs, en l'assujettissant à des relations individuelles, à des conditions d'expérience. La science première, revenue de ses prétentions chimériques, ne saurait s'attacher à un objet, à la fois très-compréhensif et très-resserré, plus fait pour l'analyse que celui que tout autre objet comme connu suppose, et qui est lui-même l'analyse en acte. L'étude de l'Homme, fonction de l'étendue et de la figure, l'étude de l'Homme, fonction des forces diverses dont se compose l'organisme, aussi bien que l'étude des mêmes lois sur

un autre théâtre, nous jetteraient dans la sphè
propre à quelqu'une des sciences : il faut en fai
abstraction ; et le sujet qui s'offre à la critique e
l'Homme de la Conscience, non pas tel que le pren
nent le plus souvent les psychologues, mais sans
idolologie, séparé du cortége de la substance et de
ses facultés.

Nous avons reconnu que toute connaissance,
toute analyse, toute science, se produisent, de
fait, sous condition de l'état et des actes d'une con-
science particulière : et nul jugement, nul raison-
nement, nulle proposition, nulle vérité, ne sont
donnés pour nous ailleurs ni autrement. Si donc
nous voulons aborder la question de la certitude
et savoir de quel droit, à quel titre nous savons ce
que nous savons, c'est la Conscience que nous de-
vons étudier.

Un doute nous est resté, que toutes nos analyses
touchant l'Acte et la Cause soulevaient et ne pou-
vaient résoudre : les phénomènes forment-ils des
séries entièrement prédéterminées? Les lois sont-
elles partout et toujours, en tout ordre de faits et
sous toutes les catégories, données par anticipa-
tion aux phénomènes, données de manière à les
envelopper tous sans exception et sans modification
possible, autre qu'arrêtée d'avance? Peut-être une
étude attentive et toute spéciale de la fonction

humaine éclaircira-t-elle ce problème. La question de la certitude en dépend plus qu'on ne croit, l'erreur ou la vérité devant être envisagées sous un tout autre jour dans la conscience, selon que les modifications représentatives admettent ou n'admettent pas de variables à valeurs arbitraires. Suivant une hypothèse, la nécessité enveloppe en un même ordre universel les jugements humains quelconques, et produit le faux à l'égal du vrai, parties d'un seul tout, corollaires d'une seule loi. Suivant une autre hypothèse, la liberté humaine tire en sens opposés les représentations, altère l'expérience et change les catégories ou leur usage. L'embarras est grand des deux côtés. Si une conclusion est possible, c'est ce que la Critique de l'Homme nous apprendra.

Tout nous ramène à ce nouveau sujet d'analyse, à ce centre mieux déterminé de recherches, mais principalement le besoin que nous éprouvons d'une autre méthode pour atteindre à toute la science possible.

La méthode que nous avons suivie jusqu'ici, il est vrai sous réserves, tendait à la science universelle. Si ce but eût pu être atteint, s'il était donné au philosophe de construire n'importe comment la synthèse unique et totale, encore un trouble

s'élèverait du sein de la connaissance accomplie, à la pensée que cette synthèse est produite conditionnellement à un certain soi variable dont il plaît seulement de supposer qu'elle n'a point dépendu. Mais, enfin, comme ce même soi qui embrasse la synthèse d'une manière, s'y trouverait enveloppé, régi, déterminé d'une autre, et expliqué éminemment, la difficulté se réduirait à l'inévitable cercle du savoir (l'explication du tout par le moyen d'une partie que ce même tout explique), et l'on peut dire que vraiment la science générale serait obtenue. Il a fallu abandonner cette espérance. Obligés alors de redescendre à quelqu'une des données du milieu des phénomènes, et de fixer un point de départ dans ce qui n'est ni indépendant ni premier, il est clair que nous ne pourrons pas établir par voie de déduction les lois générales qui embrassent cette donnée. Nous procéderons donc par voie d'induction et d'hypothèse, car il n'existe pas de troisième chemin. De ce moment, la science prend un tout autre caractère. Elle était démonstrative et analytique, ou du moins c'est ainsi que nous la voulions; désormais, et même en se restreignant à l'étude des questions qui ne dépassent pas une expérience à venir possible, elle participera de la croyance et n'aura que des probabilités pour preuves.

Probabilité, croyance; probabilité en matière de problèmes qui ne comportent point l'analyse mathématique, c'est en d'autres termes annoncer des jugements émanés de la personne, appuyés sur elle, et projetés hors d'elle sur des objets dont elle n'embrasse pas les lois. Ainsi les vérités que nous nous proposons de rechercher maintenant, quoique situées en deçà de la connaissance finie, ou plutôt par cela même, sont relatives, relatives à l'Homme, relatives aussi à la conscience individuelle. Nous ne pourrons en démêler les données que par une analyse toute spéciale d'une telle conscience et de ses conditions. L'Homme est donc à la fois l'objet et le sujet actif d'une étude au moyen de laquelle il doit tenter de s'élever de proche en proche et aussi haut que possible aux lois enveloppantes de l'Homme. Ensuite il suffirait de redescendre en appliquant les lois ainsi découvertes aux phénomènes dont l'Homme est le moteur. La conscience individuelle soumise à l'analyse est supposée identique avec la conscience en général, humaine du moins. La garantie des synthèses probables qu'il s'agit d'instituer s'étend et se fortifie par cette hypothèse; mais ce n'est qu'une hypothèse, une croyance. Toute vérité d'ordre enveloppant, aperçue de l'ordre enveloppé, est une anticipation de faits ou de lois, de faits latents ou à

venir, de lois qui ne se laissent point ranger et définir dans le champ de l'expérience actuelle.

En vain les philosophes s'épuisèrent pour éviter cet aveu. Bannissant l'hypothèse, ils nous proposaient l'évidence, et chacun d'eux avait son évidence, et nul n'était forcé de se rendre à l'évidence d'autrui. L'évidence en elle-même et en dehors de l'aperception immédiate des phénomènes actuels, qui est son premier domaine, n'a que la valeur d'une comparaison et d'une image dont on dispose arbitrairement. Elle exprime ce qui ressort pour la vision d'entendement; mais qui distinguera ce qui ressort de ce qu'on croit ressortir, ou ce qui paraît en effet d'avec ce qu'on interprète? Il faut avouer que l'évidence, quant au philosophe qui se réclame d'elle, est relative à la personne, et à l'état, et aux précédents de ce philosophe, et quelquefois encore au but qu'il se propose et qui est autre que la pure vérité. Elle demande donc les mêmes vérifications et les mêmes sanctions que l'hypothèse.

Une vérité qui dépasse l'expérience actuelle, quelle qu'elle soit d'ailleurs, est soumise à une double vérification; et de cela qu'elle y satisfait, elle n'est pourtant que provisoirement prouvée; mais il faut savoir se contenter de ce qu'on a : d'abord elle ne doit point contredire les lois de la

représentation sans lesquelles le jeu de la pensée ne serait pas possible; ensuite elle doit concorder avec les faits connus ou successivement découverts. Et la sanction que la conscience donne à la vérité est double aussi : repos de la conviction dans une conscience individuelle, accession progressive de la série indéfinie des consciences composant l'humanité.

Tels sont les principes de la méthode pour la science bornée aux problèmes résolubles. S'il paraissent encore contestables, après ce *Premier essai de critique générale*, c'est à la critique de l'Homme qu'il appartiendra de les approfondir; car la question est de savoir **COMMENT UN HOMME PEUT ATTEINDRE ET FIXER LA VÉRITÉ INDÉPENDAMMENT ET AU DELA DE SES PHÉNOMÈNES ACTUELS ET PERSONNELS.**

FIN DU PREMIER ESSAI.

FORMULAIRE

DU

TRAITÉ DE LOGIQUE GÉNÉRALE

Les définitions, principes et conclusions qui suivent sont acquis pour nous à la suite d'une analyse de raison pure, sous la réserve d'un examen à faire de la nature et de la valeur de notre certitude :

On ne peut parler des *choses* que comme données à la connaissance. Aucune chose n'est définie que sous les conditions de la connaissance.

Les choses sont données à la connaissance, en qualité de *représentations*.

Les choses comme représentations sont dites *phénomènes*.

Toute représentation implique deux éléments : l'objectif, le subjectif, lesquels se trouvent encore dans chacun d'eux distingué de l'autre.

Le mot *phénomène* continue à s'appliquer aux parties et aux groupes des représentations, à leurs éléments distingués ou réunis d'une manière quelconque.

La chose appelée *moi*, aussi bien que tout autre objet de la connaissance, est donnée à la connaissance en une représentation, sous laquelle se groupent des phénomènes diversement composables et décomposables.

Composer dans la représentation, mais d'une manière réfléchie et régulière, c'est faire une *synthèse;* décomposer de même, c'est faire une *analyse*.

Il n'y a de connaissance d'aucune chose *en soi;* mais toute chose se pose complexe, et relative à d'autres choses, dans la représentation où elle se pose :

L'espace, le temps, la matière, le mouvement, s'ils étaient en soi, impliqueraient le continu en soi, et par suite un nombre infini de parties en soi de ce continu, ce qui est absurde, parce que l'infini et le nombre sont contradictoires entre eux;

Tout ce que nous appelons qualités, forces, les modes d'être, quels qu'ils soient, les phénomènes représentés ou représentatifs quelconques, sont donnés par de certains rapports, et en impliquent toujours;

Les termes les plus généraux et les plus abstraits, à l'aide desquels on essaye de surmonter les rapports : l'un, le simple, l'infini, l'absolu, ne sont eux-mêmes représentés que par corrélation à des termes contraires, et séparément ne sont aucune chose et n'en qualifient aucune.

Ainsi, *Tout phénomène est donné par rapport à d'autres phénomènes.*

Le mot *être* exprime le *rapport*, tant dans l'acception la plus générale que dans toutes les acceptions particulières.

Il exprime aussi chaque *groupe de phénomènes* dont quelques rapports constituants, soit mutuels, soit avec de certains autres, sont donnés et définis.

Une *substance* est ce même groupe, relativement auquel on nomme *attributs* ou *modes* les phénomènes plus ou moins enveloppants ou enveloppés que l'on peut à la fois en distinguer et y joindre.

Une *loi* est un phénomène complexe constamment impliqué dans d'autres phénomènes;

Ou, encore, une *relation* qui se dégage, d'une manière constante, des rapports donnés en divers phénomènes déterminés.

Une *fonction* est une loi, considérée en tant que les variations de certains phénomènes composants entraînent des variations déterminées de certains autres.

Un *être* est une fonction. La définition des êtres, dans les différentes sphères de la connaissance, est celle des fonctions qui les constituent, et en dehors desquelles rien de réel n'est ni connu ni connaissable.

Tels sont les êtres matériels, les êtres organiques, les êtres représentatifs.

La *réalité* se dit des êtres et des lois, c'est-à-dire des phénomènes, mais en raison expresse de la constance et de la fixité qui s'observent dans leurs rapports.

La *vérité* est la réalité envisagée particulièrement dans le rapport de la représentation à ses représentés, et en tant que les phénomènes sont

réellement conformes aux lois qu'on leur suppose.

Les phénomènes et leurs lois viennent à la connaissance en masses confuses.

La science est la construction régulière des *synthèses*, après *analyse* préalable.

Les sciences particulières se proposent cette opération sur des groupes distincts, et admettent sans examen des principes et des données dont l'établissement exigerait une analyse moins circonscrite et une synthèse plus vaste.

Les fins de la connaissance sont les lois des phénomènes. Elles s'atteignent dans la science, qui est la connaissance accomplie et transformée. (Il ne s'agit ici que des fins théoriques.)

La science a pour données premières les conditions universelles de la représentation envisagée dans l'homme. L'analyse de ces conditions est le premier objet de la *philosophie*, mieux nommée la *critique générale*. On les appelle des *catégories*.

L'établissement des catégories est lui-même soumis à deux conditions : l'une, à laquelle il faut passer outre en la reconnaissant, consiste en la garantie à donner de l'exactitude et de la perfection des procédés de dénombrement et de classe-

ment. Si l'on pouvait offrir cette garantie par quelque moyen, il resterait à garantir ce moyen même, et la question n'aurait pas de fin;

L'autre condition, encore plus générale, est la solution du problème de la certitude. En abordant ce problème immédiatement et *à priori*, on roulerait dans un cercle vicieux inévitable. Sa place est dans le cours de la science, après l'analyse des fonctions humaines qui y sont impliquées.

La plus universelle des lois de la représentation est la *relation* en général. Toutes les autres sont des espèces de la relation. En nous et hors de nous, tout se pose par relation. Toute relation implique deux formes opposées : la position du *distinct*, la position du commun ou *identique*. Ces deux formes s'unissent dans la position du *déterminé*, qui seule définit le rapport.

Sous un autre point de vue, celui de l'homme, nécessairement imposé à l'homme, la loi de *personnalité* est encore une loi universelle. Tout, pour nous, est relatif à la *conscience*. La conscience implique aussi deux formes opposées, qu'elle unit pour se déterminer, le *soi* et le *non-soi*.

Après cela, les relations générales et irréduc-

tibles auxquelles se subordonnent les phénomènes sont, en passant des plus faciles à abstraire à celles qu'on distingue plus facilement de la conscience où elles se posent :

La relation de *grandeur* ou *quantité*, ou des parties avec le tout. Elle se détermine dans le *nombre*, c'est-à-dire dans le *tout*, qui est la synthèse de l'*un* et du *multiple;*

La relation de *position*, qui détermine la *figure* et l'*étendue* par la synthèse des *points*-limites et de l'intervalle-*espace;*

La relation de *succession*, qui détermine la *durée* par la synthèse des *instants*-limites et de l'intervalle-*temps;*

La relation de *qualité*, où la distinction, l'identification et la détermination se prévoisent en devenant abstraction, généralisation et spécification. L'*espèce* y résulte de la synthèse de la *différence* et du *genre;*

La relation de *changement :* ici la synthèse est

le *devenir*, et se forme du *rapport posé* quelconque et du même *rapport supprimé*, sous une condition de temps;

La relation de cause à effet, ou *causalité :* la synthèse est la *force*, qui unit les termes opposés, l'*acte* et la *puissance* (acte comme actualité, puissance comme possibilité et virtualité);

La relation de fin à moyen, ou *finalité :* la synthèse est la *passion*, qui unit les termes opposés, l'*état* et la *tendance*.

Les termes *cause* et *effet*, non plus que les autres corrélatifs, ne sauraient se séparer en se fixant dans de certains sujets. Il n'existe donc pas de *causes substantielles*, et les *forces* sont des rapports *sui generis* donnés entre des phénomènes.

Les dernières catégories aboutissent à la *personnalité*, de laquelle elles semblent être, plus éminemment que les autres, des déterminations particulières. Nous ne devons pas moins les considérer comme des formes de la relation, ou de l'être en général; et les autres ne peuvent pas non

plus être représentées, abstraction faite de la conscience.

A l'analyse des catégories se rattache celle des lois qui en dépendent formellement, puis des principes et des notions qui se tirent du rapprochement et de la synthèse de termes hétérogènes, tels que nombre et étendue, nombre et durée, étendue et durée, étendue et devenir, devenir et causalité, devenir et finalité, qualité et nombre, etc., etc. Là se trouvent les fondements de toutes les sciences, les définitions, axiomes et données premières que réclame toute théorie, et que toute pratique suppose.

La *logique* est renfermée tout entière dans les lois générales de la relation et de la qualité; le *principe de contradiction*, qui en est le fondement, domine tout l'usage des catégories, et est une condition universelle du jeu des rapports dans la représentation.

L'établissement complet et définitif des relations primordiales, et des relations de ces relations, composerait la première assise de la science. Mais

l'analyse vérifiée, la synthèse accomplie d'un ordre si vaste, si complexe malgré les abstractions qui en permettent l'étude, ne peuvent résulter que des efforts combinés et prolongés des philosophes.

La science se continue par l'application des catégories aux choses de l'expérience. Ces choses dépendent des catégories, qui en sont des règles et des conditions générales; mais, d'une autre part, comme données particulièrement, elles ne dépendent pas des catégories. Il s'agit de faire l'analyse et de former les synthèses de ces choses, et d'établir les lois qui se découvrent en elles.

Les sciences se proposent de déterminer ces lois dans les ordres spéciaux de phénomènes donnés; *la science* généralise tout d'abord la recherche, et vise à la plus haute synthèse possible *à priori*; mieux, à la *synthèse universelle*.

Il y a deux cas supposables, dont la réalité rendrait chimérique le projet de la science accomplie, ou du moins réduirait cette science *à priori* à ne consister qu'en la critique d'elle-même et des éléments et principes généraux qui entraîneraient sa négation.

Un premier cas se présenterait, si la tentative de

la science aboutissait à instituer des *antinomies*, c'est-à-dire des lois contradictoires, des propositions contradictoires appelées au même titre à exprimer la réalité.

Mais les catégories, par elles-mêmes, ne conduisent point à l'antinomie, quoique leurs termes synthétiques résultent toujours du rapprochement de deux termes contraires. En effet, ces termes contraires sont abstraits et corrélatifs, et ne s'appliquent séparément, dans la rigueur de leur signification pure, à aucune autre représentation que celle d'eux-mêmes. Par exemple, aucune chose n'est *une*, abstraction faite de toute multiplicité; aucune n'est *multiple*, abstraction faite de toute unité; mais toute chose est représentée comme un *tout*. Donc, l'application directe des catégories ne conduit pas à des propositions contradictoires.

D'autres antinomies semblent résulter de la tentative de détermination de la *chose en général*, quant à ses limites d'étendue et de durée, quant à sa composition, quant à son conditionnement. Mais elles ne subsistent que parce qu'on se refuse à borner la science à la considération des relatifs. Elles sont précisément le produit de l'effort qui se fait pour instituer, sous les noms d'infini, d'ab-

solu, d'inconditionné, de chose en soi, l'objet dont toute représentation est impossible.

L'autre cas, où le projet de la science accomplie est et reste chimérique, est celui où l'on prouverait que la science est bornée. Il est vrai qu'alors, à notre point de vue, la science existe d'une autre manière, et aussi parfaite que possible en ses premiers principes. Ce cas est très-réel.

En effet, la *chose en général* ne peut point être déterminée par la science; la *synthèse totale* des phénomènes ne peut point être constituée. Elle ne peut l'être :

1° A l'égard de la *relation*, universellement parlant : car la relation composant la synthèse totale, ou le tout du monde, existe toute entre ses propres éléments, cela par définition; le monde n'est donc pas l'un des termes d'un rapport; il n'est donc pas assignable, comme d'autres objets le sont, par l'établissement ou par les conséquences des rapports qui les enveloppent. La même raison rejette le monde hors de la série de l'expérience. L'ensemble des phénomènes, objets de l'expérience possible, surpasse l'expérience possible;

2° A l'égard de la *totalité*, expressément : Les phénomènes compris dans le monde donné (actuels, passés ou prédéterminés), forment un tout et un nombre. Mais cette fonction du multiple et de l'un ne peut se découvrir *à priori*, ni expérimentalement, ni se fonder sur la connaissance d'une fonction autre ou supérieure, qui est exclue par définition ;

3° A l'égard de l'*étendue* et de la *durée* : Tous les phénomènes sont relatifs à des fonctions de ce genre; mais la fonction du monde ne permet pas plus qu'on l'assigne sous ce rapport que sous le rapport du nombre. Sans doute, le monde est défini intrinsèquement eu égard à une unité quelconque, prise de son contenu ; mais la mesure, quoique réelle, est inexécutable. La thèse de l'infinité est contradictoire. La seule raison spécieuse sur laquelle on s'appuie pour la soutenir consiste à remarquer que la représentation pose nécessairement, au delà de toute étendue et de toute durée limitées, et de tout nombre déterminé, une étendue enveloppante, une durée antérieure, un nombre plus grand ; on ne réfléchit pas que l'indéfinité de la représentation possible, ou universelle, ne

saurait conférer l'existence à d'autres rapports particuliers que ceux qui sont effectivement compris dans les phénomènes donnés, et que l'étendue qu'on imagine au delà de l'étendue du monde, la durée avant la durée, le nombre au delà du nombre, ne diffère en rien de la représentation de l'étendue en général, de la durée en général, du nombre en général. Le monde est limité intérieurement, c'est-à-dire mesuré; il n'est pas limité extérieurement, puisque, par définition, il ne laisse hors de lui de rapports effectifs d'aucune espèce. Mais ce monde mesuré n'est pas mesurable en fait pour les êtres qui en font partie, lesquels n'atteignent, soit rationnellement, soit expérimentalement, que des rapports subordonnés à d'autres rapports.

Les mêmes considérations qui s'appliquent à l'addition progressive des phénomènes du monde, portent sur la division qu'on en fait, en envisageant régressivement leurs parties, leurs étendues et leurs durées de plus en plus petites. En ce sens *régressif*, aussi bien qu'en un sens *progressif*, il existe des limites et une mesure pour chacune des parties constituantes du monde. Leur détermination, si elle pouvait s'obtenir, correspondrait à des

analyses achevées et à des synthèses partielles, sans avancer le problème de la synthèse universelle.

4° A l'égard de la *qualité* : Le monde saurait être défini spécifiquement. La preuve se donne par la réfutation des systèmes philosophiques, qui tous essayent de déterminer l'espèce du monde, et ne s'accordent pas entre eux. Mais elle résulte surtout de ce que la synthèse du monde enveloppe tous les genres et toutes les différences, tandis que les philosophes l'identifient à quelqu'une de ces différences ou à quelqu'un de ces genres, et ne sauraient faire autrement pour le spécifier.

5° A l'égard du *devenir* : Le monde devient, car des phénomènes deviennent; mais nous ne pouvons comparer le monde au monde, à deux moments successifs, ni par conséquent déterminer son changement, quoique réel. Le monde est aussi devenu ou *venu* primitivement. Nous devons poser en fait le premier commencement, parce qu'une suite indéfinie et effective de phénomènes antérieurs est contradictoire; mais il ne nous est pas possible d'embrasser et d'expliquer cette limite. La série finie de l'expérience est une donnée dont

on ne demandera pas compte, si l'on réfléchit à la nécessité d'une donnée préalable pour rendre compte de quelque chose ;

6° A l'égard de la *causalité :* La cause du monde ne doit pas être cherchée hors du monde, puisque en vertu de la définition nominale que nous avons été libres de poser, le monde dont nous nous proposerions la détermination comprend la synthèse de tous les phénomènes. Mais le principe de contradiction oblige à admettre une ou plusieurs causes premières qui terminent la suite ascendante des événements. Toutefois nous ne pouvons nous fixer logiquement, ni sur leur condition d'unité ou de pluralité, ni sur les époques où elles apparaissent, ni sur la question de savoir si elles prédéterminent ou non, sans exception, les phénomènes possibles après elles. Nous ne pouvons pas assujettir ces causes elles-mêmes au principe de causalité, ce qui serait contredire l'hypothèse de leur primordialité, et les poser elles-mêmes avant elles-mêmes. Nous ne pouvons pas les supposer toujours données, sans commencement, parce que leur existence, de quelque manière qu'elle se témoignât, et fût-ce identiquement, impliquerait

la répétition infinie d'un phénomène. Enfin, la nécessité, le hasard, le fait, sont des termes qui se confondent pour qualifier la donnée d'une force primitive, une ou multiple; et nous ignorons la synthèse propre de cette force, ainsi que ses relations avec les phénomènes, dont les rapports mutuels nous sont seuls connus; . . . .

. . . .

7° A l'égard de la *finalité* : Nous n'avons aucun moyen de former la synthèse de deux états successifs du monde, sous le rapport du but de tout ce qui devient. Aussi se borne-t-on à poser le problème de la première fin et de la fin dernière qu'il serait possible de concevoir pour les phénomènes. Mais la question ainsi précisée ne se trouve pas plus abordable. Aucune nécessité logique ne nous oblige à admettre l'existence d'un dernier terme, car les phénomènes peuvent sans contradiction se prolonger indéfiniment dans l'avenir, pourvu qu'ils ne soient pas posés par prédétermination, mais comme de simples possibles. Et il n'est pas prouvé non plus logiquement que les phénomènes n'auront point un dernier terme comme ils en ont eu un premier. A plus forte raison, la nature du but dernier, s'il existe, nous échappe entièrement.

Quant à la fin qui a pu être proposée avec le commencement des choses, nous devons naturellement en envisager une, parce que la représentation lie les choses premières aux choses postérieures sous le point de vue de la tendance, de la passion et du *pour quoi*, aussi bien qu'elle lie les choses postérieures aux choses premières sous le point de vue de la puissance, de la force et du *par quoi*. Mais nous ignorons si l'ordre des fins donné primitivement est un ou multiple, total ou partiel, invariable ou mobile, nécessaire ou éluctable;

. . . .

8° A l'égard de la *personnalité :* Toutes ces impossibilités de la science sur le *combien*, le *où*, le *quand*, le *comment*, le *d'où*, le *par quoi* et le *pour quoi* des phénomènes, dans la synthèse totale, aboutissent à un dernier problème, celui de l'*en qui*, en quelle représentation; c'est-à-dire de la conscience du monde. Or, le monde comprend, il est vrai, des consciences données, et nous ne pouvons même nous représenter rien du monde, que sous les conditions de la conscience, mais la synthèse totale sous la forme de la personnalité n'est pas pour cela moins soustraite à nos efforts.

D'abord, une conscience enveloppant la totalité

des phénomènes cesse de répondre à la notion de conscience, attendu que l'opposition du soi au non-soi s'évanouit dès que la conscience est identique avec le monde.

Mais on passe outre; on veut concevoir une conscience première, à laquelle seraient subordonnés tous les phénomènes apparus postérieurement, ou devant apparaître. Alors on ne s'explique point comment le fractionnement a pu se faire. Soit que cette première conscience ait été une vraie personne, ou qu'elle-même ait procédé graduellement à se connaître en connaissant des personnes et des choses émanées d'elle, ce passage de l'unité à la pluralité est inintelligible. L'émanation est une image qui n'éclaircit rien. Nous nous représentons un tout par la synthèse du multiple et de l'un, et toute chose est un tout pour la connaissance; mais la génération du multiple par l'un nous obligerait à voir en une chose son contraire, ce qui est contradictoire.

On veut encore que la conscience première, cette fois tout à fait personnelle, par un acte propre, à un certain moment, ait fait être des choses et des consciences autres qu'elle-même. Dans ce

cas, il faut concevoir cette conscience indépendamment de la création; mais on n'y parvient que par des abstractions, telles que l'être, la puissance, la pensée pure, etc., sans détermination aucune; ou par des contradictions, comme l'infinité actuelle, l'immutabilité dans le changement, etc.

Il faut concevoir l'acte créateur; mais on n'arrive d'aucune manière à se représenter comment une représentation donnée peut faire qu'une représentation autre et séparée soit pour la première fois; ni comment la conscience primitive unique peut tout à la fois continuer à être le tout, ayant toute puissance et toute science, et cesser de l'être, en se trouvant en rapport avec d'autres choses et avec d'autres consciences.

Il faut concevoir la relation de la conscience créatrice avec le monde créé. Mais si l'on regarde le monde, les êtres, et en particulier les êtres libres, comme n'opposant point une vraie limite au créateur, on met à néant toutes ces choses, et entre autres la conscience humaine, la seule qui soit positivement connue. Si au contraire on reconnaît une vraie limite, on sort de l'hypothèse, et on n'obtient plus la synthèse totale dans une conscience unique.

Enfin la considération des possibles de tout genre et des phénomènes à venir est un dernier et insurmontable obstacle à la constitution de la synthèse totale, parce que la connaissance actuelle de tous les possibles, qui sont numériquement infinis, doit être refusée à la conscience : et alors elle cesse d'envelopper le monde; ou doit lui être accordée : et on tombe dans la contradiction de l'infini actuel.

L'hypothèse d'une pluralité primitive de consciences distinctes, dans le monde, semble donc la seule rationnelle, et la donnée des consciences actuelles s'y trouve conforme. A cela, d'ailleurs, point d'explication possible. Nous avons ici, sous la catégorie de personnalité comme sous les autres, une synthèse de fait, qui résulte des rapports actuellement posés. Mais la science ne saurait faire le dénombrement, ni composer la somme et établir universellement les relations. La détermination de la synthèse totale n'est pas possible non plus *à priori*, sous ce point de vue. Soit que nous supposions les consciences premières dans une sorte d'égalité, soit que nous les subordonnions hiérarchiquement à l'une d'elles, nous ne pouvons déterminer la nature et les limites de leurs rapports,

ni leurs actions, ni leurs fins, de manière à en former un système unique; ni décider si tous les phénomènes futurs sont dans la dépendance des premières données, ou du moins des existences présentes, ou si l'avenir est ouvert à l'apparition de phénomènes encore indéterminés. Dans cette dernière hypothèse, non-seulement la construction synthétique est impossible, mais la synthèse même varierait, et le projet de la fixer serait absurde.

Les bornes de la connaissance ainsi reconnues, deux choses restent intactes. Ce sont d'abord les croyances, qui, sans prétendre dépasser ces bornes en s'obstinant dans l'affirmation d'objets que la raison a déclarés contradictoires, demeurent libres de s'étendre au delà et bien loin de ce que l'analyse peut ou pourra jamais atteindre. Le champ est vaste des phénomènes et des êtres inconnus, ou latents ou futurs, et des lois soustraites à l'expérience présente, et dont l'homme peut avoir la foi sans faire œuvre de science. C'est ensuite la science elle-même, ou plutôt la critique et ce qu'on nomme la philosophie, si, renonçant aux problèmes insolubles, elle s'attache à des questions encore très-générales, mais intelligibles, qui intéressent au

plus haut degré l'humanité, et si elle peut découvrir une méthode propre à les traiter à la satisfaction de la conscience.

Ces questions portent principalement sur la perpétuité identique des personnes dans le monde, sur les destinées individuelles, sur la réalité du libre arbitre, sur les fondements de la morale. On peut les poser sans que la détermination d'une synthèse totale soit impliquée dans leur solution.

Pour les aborder, l'analyse doit quitter le théâtre universel de la raison et s'appliquer expressément à l'homme, étudier les fonctions humaines, rechercher les moyens et les conditions de la certitude en une conscience donnée. De ce milieu une fois connu, — et il est clair que pour nous tout y est renfermé, tout en dépend, — il faudra voir s'il est possible de s'élever à des vérités d'un ordre où ce milieu même est enveloppé.

Tel doit être l'objet d'une psychologie rationnelle appuyée sur des principes nouveaux, exempte des paralogismes de la psychologie métaphysique et des hypothèses ordinaires, et toutefois étendue à des conséquences qu'une psychologie purement empirique serait forcée d'ignorer.

FIN

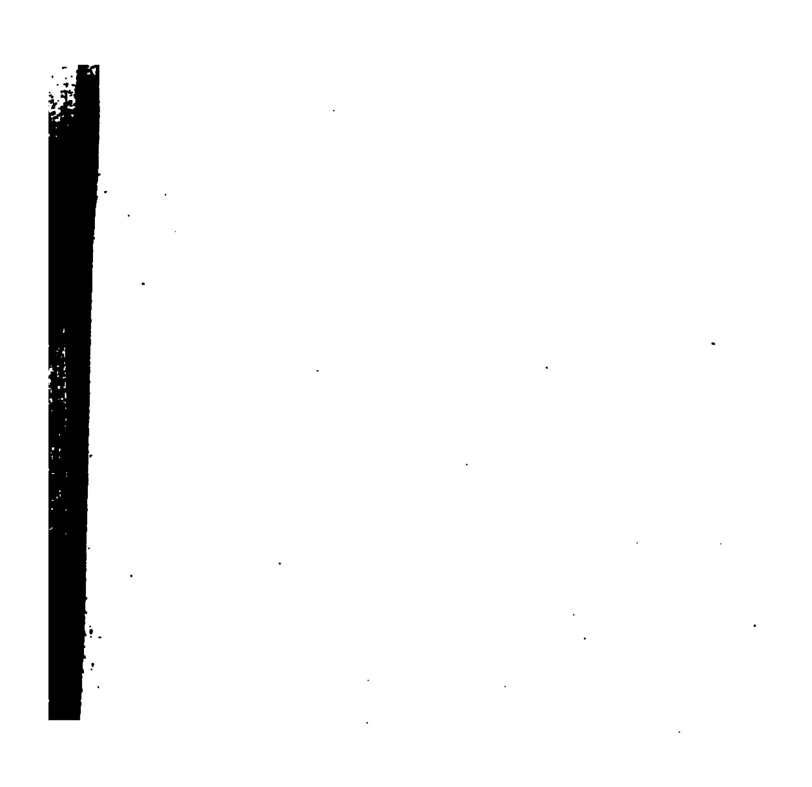


TABLE DES MATIÈRES

TOME Ier

AVANT-PROPOS V

PRÉFACE de la première édition IX

I. Aperçu du plan de ce traité 1

PREMIÈRE PARTIE

DE LA REPRÉSENTATION EN GÉNÉRAL.

[Les phénomènes sont les éléments de la connaissance.]

II. Définition de la *représentation* et du fait ou *phénomène* 7

OBSERVATIONS ET DÉVELOPPEMENTS : Du sens du mot *représentation* à propos d'une objection de M. Vacherot 10

III. Première analyse de la représentation 13

OBSERVATIONS ET DÉVELOPPEMENTS : Des mots *objectif* et *subjectif* dans le vocabulaire philosophique 16

IV. De la représentation en moi et hors de moi..... 22

OBSERVATIONS ET DÉVELOPPEMENTS : Le *cogito* de Descartes. Le principe de l'*inconcevable* de M. Herbert Spencer 27

V. La représentation n'implique rien que ses propres éléments 33

OBSERVATIONS ET DÉVELOPPEMENTS : De la qualification d'*idéaliste* 39

VI. Qu'il n'existe pas de *chose en soi* pour la connaissance. Sens de cette proposition 40

OBSERVATIONS ET DÉVELOPPEMENTS : De l'argument de Kant en faveur des *noumènes* 43

VII. Suite : Principe invoqué pour le développement de la démonstration 44

OBSERVATIONS ET DÉVELOPPEMENTS : Sur le *principe du nombre* et les moyens ordinaires de l'éluder 47

VIII. Suite : Preuve quant à l'*espace* 50

OBSERVATIONS ET DÉVELOPPEMENTS : Sur l'absurdité du *nombre infini* 54

IX. Suite : Preuve quant au *temps* 58

X. Suite : Preuve quant à la *matière* 61

XI. Suite : Preuve quant au *mouvement* 64

OBSERVATIONS ET DÉVELOPPEMENTS : Discussion des arguments de Zénon d'Élée 67

XII. Suite : Preuve quant aux *représentés* quelconques sous des conditions d'espace et de temps 79

XIII. Suite : Preuve quant aux *faits représentatifs* 83

XIV. Suite et fin : Preuve quant à la *somme totale des phénomènes* 91

XV. Récapitulation : Le fétichisme en philosophie 94

DEUXIÈME PARTIE

REVUE ÉLÉMENTAIRE DES PHÉNOMÈNES.

[Les lois des phénomènes sont les fins de la connaissance.]

XVI. Définition des mots *réalité* et *vérité* 99

OBSERVATIONS ET DÉVELOPPEMENTS : De la définition commune de la *vérité* 101

XVII. Composition des phénomènes. Principe du *relatif*. 103

OBSERVATIONS ET DÉVELOPPEMENTS : De l'origine historique et du sens de ce principe; Hamilton et Stuart Mill.......................... 112

XVIII. Définition générale d'une loi de phénomènes : ordre objectif.................................... 121

XIX. Suite : Ordre subjectif.......................... 126

XX. Définition du *sujet* et de l'*attribut*. Définition générale de la *fonction*.......................... 132

XXI. Définition de l'*être* et des *êtres*................. 138

XXII. Des êtres quant aux phénomènes matériels...... 145

XXIII. Des êtres quant aux phénomènes vitaux........ 152

XXIV. Des êtres quant aux phénomènes représentatifs.. 159

XXV. Définition de la *Science* et des *sciences*.......... 166

TROISIÈME PARTIE

ANALYSE DES LOIS FONDAMENTALES. — CATÉGORIES. — LOGIQUE FORMELLE.

XXVI. Définition des *catégories*. Distribution préliminaire. 181

OBSERVATIONS ET DÉVELOPPEMENTS.

A. De quelques systèmes de catégories...... 190
B. Des catégories kantiennes............... 207
C. Hamilton et les catégories................ 225

XXVII. Loi générale de *relation : Distinction, identification, détermination*. — De la proposition catégorique et de ses deux espèces............... 231

Propositions analytiques.................... 237
Propositions synthétiques................... 239

OBSERVATIONS ET DÉVELOPPEMENTS : Remarque sur la terminologie précédente............... 242

XXVIII. Loi régulatrice des relations constantes. Principe d'*identité* ou de *contradiction*. Principe de l'*alternative* 245

OBSERVATIONS ET DÉVELOPPEMENTS : Sur l'unité fondamentale de ces principes diversement dénommés 253

XXIX. Loi de *nombre* : *Unité, pluralité, totalité*. Rapports de grandeur et de quantité : Mesure. Principes de l'arithmétique 256

OBSERVATIONS ET DÉVELOPPEMENTS : De la loi de génération des fonctions numériques et du sens général de ces fonctions :

1. Fonctions abstraites directes 263
2. Définitions de l'algèbre et de l'arithmétique 267
3. Fonctions abstraites inverses 269
4. Fonctions concrètes 275
5. Principe d'homogénéité 276

XXX. Loi de *position : Point, espace, étendue*. Analyse des trois dimensions. Principes de la géométrie. 290

OBSERVATIONS ET DÉVELOPPEMENTS : Discussion des arguments de l'esthétique transcendantale et de ses adversaires : Stuart Mill, M. Herbert Spencer, M. Bain. De la prétendue dérivation de l'idée d'étendue 309

XXXI. Loi de *succession : Instant, temps, durée* 338

OBSERVATIONS ET DÉVELOPPEMENTS : De la réduction de l'espace au temps dans l'école associationniste, et de l'origine de l'idée de temps selon M. Herbert Spencer 343

XXXII. Mesure de la position par le nombre : valeurs positives et négatives. Mesure du continu par le nombre : les fractions, les incommensurables, les limites. Question de l'infini 357

Observations et développements :

A. De la théorie des valeurs négatives....... 376

1. Sens général du symbole négatif.... ibid.
2. Valeurs négatives en géométrie..... 380
3. Examen de quelques difficultés..... 381
4. Du changement de signe des grandeurs continues................. 391
5. Valeurs symboliques dites imaginaires. 393
6. Exposants négatifs................ 396

B. Théorie de l'indéfini et des limites....... ibid.

1. Signification et lois de la fraction... ibid.
2. Calcul de l'incommensurable en général........................... 402
3. Application à la géométrie élémentaire.......................... 405
4. Problème des tangentes............ 410
5. Problèmes des rectifications et des quadratures..................... 414
6. Principes généraux du calcul de l'indéfini.......................... 419
7. Auguste Comte et la philosophie des mathématiques....... 425

TOME II

XXXIII. Loi de *qualité : Différence, genre, espèce*. Théorie de la proposition........................... 1

Observations et développements.

A. Sur la théorie scolastique du genre et de l'universel........................ 26
B. Des notions universelles dites nécessaires. 31
C. Des propositions axiomatiques et de ce qui est dit *inconcevable*................. 64
D. De la géométrie *nōn euclidéenne*........ 87

XXXIV. Théorie du syllogisme. Syllogisme du nombre. Syllogisme de la qualité.................... 93

OBSERVATIONS ET DÉVELOPPEMENTS :

A. De la classification des figures et modes du syllogisme........................ 109

B. De la valeur du syllogisme comme preuve de sa conclusion. Théories de Stuart Mill et de M. Herbert Spencer........ 126

C. Des nouvelles formules proposées pour exprimer le principe du syllogisme. Stuart Mill, M. Herbert Spencer, M. Morell... 139

D. De la place du syllogisme dans les raisonnements mathématiques. Dugald Stewart, Stuart Mill, etc..................... 170

E. D'une définition plus précise des degrés d'universalité dans le syllogisme. A. de Morgan, Hamilton.................. 185

XXXV. Réduction à l'absurde. Procédé de disjonction. Dilemme. Exemple. Induction. Hypothèse. De la démonstration en général.................. 190

OBSERVATIONS ET DÉVELOPPEMENTS :

A. Sur le procédé de disjonction logique.... 205

B. Sur la légitimité et le critère de l'induction dans les sciences. Stuart Mill et le docteur Whewell. Discussion des *Quatre méthodes* de Stuart Mill.............. 208

C. Stuart Mill et l'induction de la causalité universelle......................... 235

D. De l'existence d'une logique formelle (contre le système de Stuart Mill)......... 244

XXXVI. Loi de *devenir : Rapport*, *non-rapport*, *changement*. Devenir de qualité. Devenir d'espace et de temps. Mesure du mouvement............... 257

XXXVII. Loi de *causalité : Acte, puissance, force*. Cause et effet. Définition et mesure des forces....... 275

OBSERVATIONS ET DÉVELOPPEMENTS :

A. De la définition de la cause. Discussion des théories 302

B. Des principes de la dynamique........... 335
1. Exclusion de l'idée propre de force.. ibid.
2. Définition de la force par la vitesse et par la masse................. ibid.
3. Principe d'inertie................. 338
4. Définition de la force par l'effort. Principe du mouvement en puissance 339
5. Équilibre et mouvement d'un point sous deux puissances en ligne droite 341
6. Expression de la force par le poids.. 344
7. Composition analytique des vitesses. 347
8. Composition des mouvements concourant en un point................. 348
9. Équations générales du mouvement d'un point......................... 351
10. Équilibre d'un nombre quelconque de puissances en un point.......... 352
11. Définition d'un système mécanique.. 353
12. Composition et équilibre des mouvements parallèles envisagés en divers points d'un solide.......... 355
13. Composition et équilibre des forces quelconques dans le même cas... 356
14. Cas du levier : mesure de la rotation. 358
15. Condition générale d'équilibre d'un système quelconque............. 359
16. Condition générale du mouvement.. 360
17. Loi de conservation des mouvements dans le choc.................. 361
Récapitulation des principes invoqués dans la mécanique rationnelle. .. 365

XXXVIII. Du nécessaire, du possible, du probable. Mesure de la probabilité. Propositions modales........ 368

Observations et développements :

A. Du vrai et du faux dans les propositions touchant le futur.................... 390

B. Syllogismes à propositions modales...... 395

C. Autre manière de traiter les modales..... 407

D. Du principe du calcul des probabilités. Doctrine de Laplace. Théorie nouvelle de M. Cournot. Opinions d'Auguste Comte et de Stuart Mill.................... 421

XXXIX. Loi de *finalité : État*, *tendance*, *passion*. Fin et moyen. Les passions........................ 458

Observations et développements : Sur le principe des causes finales dans le monde....... 473

XL. Loi de *personnalité : Soi*, *non-soi*, *conscience*. Facultés de la personne. Individualité......... 482

Observations et développements : Sur les facultés humaines et l'association des idées. Un passage de Samuel Bayley. Systèmes de M. Herbert Spencer et de M. Bain. L'associationnisme ne remplace pas les catégories............. 493

—

TOME III

QUATRIÈME PARTIE

DE LA LIMITE EXTRÊME DE LA CONNAISSANCE.

[Une synthèse unique et totale des phénomènes est-elle possible ?]

XLI. Des termes thétiques et antithétiques des catégories. Ils ne sont pas l'obstacle à la science........ 1

XLII. Définition du MONDE. Autres antinomies. Leur réfutation. En quel sens pourrait se présenter la négation de la science........................ 8

OBSERVATIONS ET DÉVELOPPEMENTS : Discussion des antinomies kantiennes................. 23

XLIII. Question de la synthèse totale, eu égard au NOMBRE des phénomènes........................ 35

OBSERVATIONS ET DÉVELOPPEMENTS : De l'*infini*. Hamilton et Stuart Mill................... 40

XLIV. Question de la synthèse totale, eu égard à l'ÉTENDUE des phénomènes........................ 42

OBSERVATIONS ET DÉVELOPPEMENTS : D'un passage de la *Mécanique céleste* de Laplace concernant une variation proportionnelle des éléments de l'univers........................ 47

XLV. Question de la synthèse totale, eu égard à la DURÉE des phénomènes........................... 51

OBSERVATIONS ET DÉVELOPPEMENTS :
A. Hamilton et la thèse de l'*Absolu*......... 57
B. Stuart Mill et la question de l'*Infini*..... 64
C. Du *temps* et de l'*espace* du MONDE dans le système de M. Herbert Spencer....... 71

XLVI. De la division interne des phénomènes dans la synthèse totale.............................. 75

OBSERVATIONS ET DÉVELOPPEMENTS :
A. Sur le minimum de divisibilité.......... 78
B. La question de l'*Infini* chez M. Vacherot. 88

XLVII. La question du vide et du plein................ 105

XLVIII. Question de la synthèse totale, eu égard à l'ESPÈCE des phénomènes...................... 115

OBSERVATIONS ET DÉVELOPPEMENTS : Du système des transformations de la force............ 127

XLIX. Question de la synthèse totale, eu égard au DEVENIR des phénomènes........................ 147

L. De la réduction de l'ESPÈCE au DEVENIR par la théorie de l'évolution........................ 153

OBSERVATIONS ET DÉVELOPPEMENTS : Les naturalistes métaphysiciens et les bornes des sciences naturelles........................ 157

LI. Question de la synthèse totale, eu égard à la CAUSE des phénomènes. Discussion des hypothèses touchant une ou plusieurs *forces premières* respectivement dépendantes ou indépendantes....... 181

LII. Question de la synthèse totale, eu égard à la FIN des phénomènes........................ 196

LIII. Question de la synthèse totale, eu égard à la CONSCIENCE des phénomènes. Discussion des hypothèses de l'unité ou de la pluralité primitives.. 206

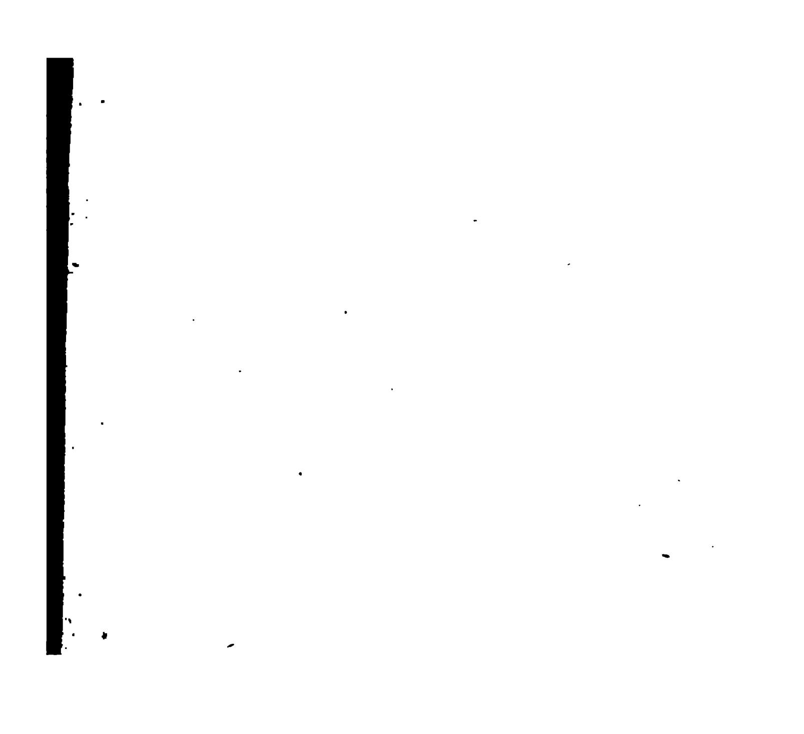
LIV. Des problèmes en deçà de la connaissance possible. Conclusion de la logique générale....... 246

FORMULAIRE DU TRAITÉ DE LOGIQUE GÉNÉRALE........................ 269

Table des matières........................ 293

FIN DE LA TABLE DES MATIÈRES.

PARIS. — IMPRIMERIE DE E. MARTINET, RUE MIGNON, 2



ESSAIS

DE

CRITIQUE GÉNÉRALE

PREMIER ESSAI

TRAITÉ

DE

LOGIQUE GÉNÉRALE

ET DE

LOGIQUE FORMELLE

SECONDE ÉDITION

REVUE ET CONSIDÉRABLEMENT AUGMENTÉE

PAR

CH. RENOUVIER

TOME TROISIÈME

PARIS

AU BUREAU DE LA *CRITIQUE PHILOSOPHIQUE*

54, RUE DE SEINE, 54

